Journal of Research for Christianity in China
中国基督教研究 半年刊
ISSN：2325-9914 Semi-Annual

主编 Editor-in-Chief:
肖清和（北京大学）Qinghe XIAO (Peking Unviersity)

本期执行主编 Executive Editor-in-Chief:
聂 利（中南民族大学）Li NIE (South-Central Minzu University)

本期要目  Main Contents

21
ISSN: 2325-9914 No. 21 December 2023
DOI.org/10.29635/JRCC
CCSpub.cc; CCSpub.org

本刊已加入华艺线上数位图书馆，并加入 DOI 数据库。本刊现已被收入 ACI 学术引用文献资料库（Academic Citation Index）。

DOI.org/10.29635/JRCC

《中国基督教研究》（半年刊）由美国洛杉矶基督教与中国研究中心编辑出版，创刊于 2013 年，国际刊号为 2325-9914。本刊所刊发的文章，不代表出版机构与编辑委员之立场。除经书面许可外，本刊中任何一部分均不得以任何形式或者通过现今已知或今后发明之方法进行翻印、复制或抄袭，但是学术引用并不在限。投稿或任何意见，请发送至电子邮箱：ChristianStudies@163.com；或访问网站：ChineseCS.cn。**本刊自 2021 年第 17 期始支付稿费，此前刊发的文章恕不补发稿费。**

This journal is collected in AIRITI Library and indexed in DOI database.

Journal of Research for Christianity in China (Semi-Annual, ISSN: 2325-9914) is edited and published by the Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA. This journal was founded in 2013. The articles in this Journal do not necessarily represent the view or position of the Centers or the editorial board. No part of this Journal may be reprinted or reproduced or utilized in any form or by any means, now known or hereafter invented, without permission in writing form the publishers, except quoted in academic works or books reviews. Submissions or any comments should be sent to this email address: ChrisianStudies@163.com. More information, please visit this website: ChineseCS.cn. This journal is indexed in ACI (Academic Citation Index).

ISSN: 2325-9914

Journal of Research for Christianity in China (Semi-Annual, ISSN: 2325-9914)

No. 21, December 2023；2023 年 12 月·第二十一期

《中国基督教研究》半年刊·ISSN: 2325-9914

网站Website: CCSpub.cc; CCSpub.org
国际刊号ISSN: 2325-9914
投稿信箱Submission Email: ChristianStudies@163.com

Journal of Research for Christianity in China (Semi-Annual, ISSN: 2325-9914)
《中国基督教研究》半年刊 2023年12月第21期

编辑委员会 EDITORIAL BOARD



中国基督教研究

Journal for Research of Christianity in China

2023 年 12 月第 21 期

No. 21, December 2023

目 录 Contents









编者的话

From the Editor



美国教会史家赖德烈（Kenneth Scott Latourette）1929 年的开山著作 *A History of Christian Missions in China* （《基督教在华传教史》） 在很长一段时间内奠定了西方学者甚至是学界研究中国基督教史的基调，也即是以来华西人传教士为中心的历史，或称传教史、差传史，比较着重“西方中心观”，因为研究视角和研究资料的限制，我们较少听到中国信徒或中国教会的声音。随着研究范式的转换，更多中文史料的发掘，再加上上世纪八十年代以来中国大陆及港台地区中国基督教研究队伍的日渐壮大，“中国中心观”愈来愈凸显 ，中国基督教史的研究与书写逐渐从基督教在华史向中国基督教历史转变，表现为更加着重中国本土教会、中国信徒，重视区域基督教、本色化、基督教与地方社会的互动等等。而随着研究的深入和进一步推进，不同学科研究径路和研究方法加入进来，如哲学、宗教学、圣经研究、人类学、社会学、教育学、医学、音乐、艺术等，又给中国基督教史的研究带来了丰富多元的面向，比如基于田野调查和史料的研究 ，李榭熙的《圣经与枪炮》用田野调查的方法将史料里的晚清潮州械斗教案地点具体化，场景化；黄剑波关于民工基督教，曹南来关于温州基督教的研究也是此类代表，多学科的方法可能带来新的视角和新的发现，新的技术和工具的革新也可能带来很大的便利，比如智能 AI 技术如（ChatGPT）的推广和应用，或许会对搜集资料和辨识西文手稿档案有帮助。总体而言，目前中国基督教的研究，研究方法和研究径路愈加多元；研究视角愈加丰富，中外关系史、中西文化交流史、政治史、教育史、医疗社会史、妇女史等都有相关涉猎和研究，但总的来说该研究领域处于主流学术的边缘。如何实现研究领域去边缘化，华中师范大学刚举办的“新史料、新方法、新理论：近代中外文化交流史研究再出发”会议可能给我们指明了方向，即上下延伸，横向汇通，打通中外，将研究置于中国史和世界史之中，注意全球史和区域史的关联性，也探索多学科领域的交叉，而具体实践则可从新史料、新方法、新理论三方面着手。就新史料而言，苏精教授言传教士文献是个宝库，亟需进一步发掘和研究，但我们在研究中亦需中西互证，平衡中西两种声音，还要注意资料的完整

性和丰富性，而新方法的吸收、新理论的建构，就像书写一部国人自己的中国基督教史一样，任重道远。尽管边缘，仍要像章开沅先生所言，“小溪静流，蜿蜒前行”，盼望有朝一日成为大江大河，奔腾不息，汇入大海。

本期《中国基督教研究》的内容涉及基督宗教研究的诸多方面，如神学、思想、圣经研究、历史、文献、翻译等等。本期含特稿 1 篇，论文 12 篇，翻译 1 篇，文献介绍 1 篇，书评 1 篇，会议综述 1 篇，共 17 篇文章。另附研究资料介绍 1 篇。

四川大学道教与宗教文化研究所查常平教授《论世界图景逻辑》一文，主要论述基于关系神学的世界图景逻辑的展开，认为其具有整全性、分层性和互动性，是一种关于世界的整全的、分层的、互动的逻辑诠释体系。整全性指世界的生成因子之间的关系，共包括七重关系，即人言关系、人时关系、人我关系、人物关系、人人关系、人史关系、人神关系。分层性是指世界的生成因子之间的关系需要从每个向度分层阐释。互动性是指世界的生成因子之间的关系需要相互地得到审视。这些关系中的人，是指在人类共同体中作为个体生命而存在的个体（person）。世界图景逻辑对以群体为价值导向的汉语思想传统尤为重要。

与哲学、神学有关的文章还有四川师范大学哲学学院讲师毕聪聪的《作为信心的信仰——以基督教为例》和四川大学道教与宗教文化研究所博士生施诚刚的《“艺术与新生”：人文批评的主题》。毕文关注的是基督教中“信”的丰富哲学内涵，指出“信”更体现出“信心”而非“信念”或“信从”，且“信心”在本体和实践层面都将后两者包含在自身之中。毕氏认为信心在不同层面有不同的意涵，如在生存论层面表示心理事件和状态（相信、自信），在关系范畴表示由心起始的流溢（随心、任意），在本体范畴表示心的本真状态，在神圣范畴表示对神圣的回应和人心。而施文则关注当代艺术批评理论中的特例人文批评，认为它强调超越性的人文精神并化用了基督教思想。施文将人文批评理论的主题归纳为“艺术与新生”，并依据基督教思想阐释了其内涵，文章认为人文批评在艺术批评理论创新和基督教思想中国化探索两方面都彰显出



思想价值。美国加州富勒神学院（Fuller Theological Seminary）的 Jacob Chengwei FENG 检视了自 1949 年受殖民主义、反殖民主义、反帝国主义、去殖民主义嵌入影响的中国神学的历史，认为中国神学面临严重的认知危机，提出建构第三个千禧年的去殖民化的中国神学的设想。

华中师范大学近代史所徐炳三教授和武汉博物馆赵洋合著的《东北沦陷时期日伪利用天主教仪式开展的政治教化》一文基于《满洲公教月刊》（1935-1940）的相关记载，论述东北沦陷时期日伪政权派遣警察特务和各级官员广泛参与各类天主教仪式，藉此对天主教徒实施政治教化，体现了战争时期宗教与政治之间复杂的关系。其中也看到东北天主教徒因被要求遥拜皇宫、参拜神社等活动牵涉历时数百年的中国礼仪之争问题，这是 1939 年 11 月 8 日罗马传信部颁布教皇庇护十一世签署的教谕《人们完全明白》正式结束中国礼仪之争前后的中国东北天主教的境况。

广州大学公共管理学院社会学系陈明丽副教授和香港圣公会档案馆历史研究中心陈睿文研究员的两篇文章均聚焦早期香港基督教历史。陈明丽主要关注香港五旬节会“自立”问题，该文基于一手档案文献，爬梳早期五旬节派进入香港并艰难发展的历史，发现恰恰是因为五旬节派传教士作为独立传道人，无足够经费，本土语言能力又不佳，对广传福音的要求不强烈等自身局限，再加上对本土传道人的培养，反而造就了早期香港五旬节会独特的“自立”路线。陈睿文主要围绕香港圣公会圣士提反堂 1865-1888 年间历史，同样揭示出香港早期基督教史发展的缓慢和艰难，因为香港传教站人口流动性大，但即使面对种种困难，早期教士和华人牧师仍接力传扬福音，比如使用医药传道的方法——“旅行药房”吸引华人入教。而邝日修等本土传道的培养，包尔腾主教与施约瑟主教合作翻译《公祷书》等，妇女参与堂会事务等，均是香港圣公会圣士提反堂努力实现自理，参与香港社会史的确证。

华中师范大学近代史所讲师李明慧和深圳大学马克思主义学院讲师康婉盈的两篇文章都与医疗传教相关，而华中师范大学近代史所博士生张敏的书评恰

恰就是评述的苏精教授的《西医来华十记》。苏精教授以善于搜集、整理史料见长，英文手稿辨识能力极佳，还曾两次无私于华中师范大学近代史所开班授徒，传授手稿辨识技巧和独门秘籍，惠嘉学界。其多本著作都有一个共同点，那就是均基于扎实的档案史料，而且往往于浩如烟海的史料当中抽丝剥茧，理出自己的思路和脉络，然后呈现给读者。多读档案史料，基于档案史料，是苏精教授给与我们的提醒。李明慧和康婉盈的论文都是基于一手档案史料。李明慧文利用藏于伦敦大学亚非学院的循道公会英国女传教士 Mildred Button 的个人档案，关注其短暂的 1933-1939 年传教生涯，个案虽小，记录丰富，尤其是其在福滇医院工作期间的接生记录，是很重要的医疗记录。作为一名女医疗传教士，其职业生涯选择和困境，其在云南昭通的医疗实践，其遇到的传教架构中的社会性别问题，是我们管窥更大宗教、医疗和性别图景的窗口。康婉盈文利用伦敦大学亚非学院所藏伦敦会档案，关注伦敦会黄陂仁济医院发展历史，揭示其面临的医疗传教事业的困境——“疗灵”，还是“疗身”？孰轻孰重。该文补足了学界目前对湖北地区医疗社会史方面研究的不足，期待康婉盈后续更多的研究，当然湖北地区宗教社会史的研究仍有许多空间。

黑龙江大学哲学学院李安泽教授的《东西方文明冲突境域下的义和团运动及中西古今之争》将义和团运动置于思想史的课题范畴来再思，认为它深刻揭示了导致东西方文明对抗、冲突的思想根源，即东西方文明深处根深蒂固的“自我中心主义”或“我族中心主义”，是以儒教和基督教为核心的东西方文明之间的一次总较量，也是东西方文明冲突的总爆发的一个标志性事件，并思考它在文明冲突与对话课题中的意义。

北京大学哲学系博士生杨丝桐的《利玛窦传教方法对基督教中国化的启示》则与宗教中国化问题有关。该文祥陈利玛窦的适应性传教方法，即不仅通过改换儒服、赠送西方奇物来与士大夫阶层结交，获得士大夫的支持，还深入学习、翻译儒家经典，会通儒耶，以中文写作传教书籍，通过基督教思想与儒家思想的碰撞促进了中西方的互相了解。文章认为此适应性传教法至今仍有借鉴意义，是基督教中国化过程的重要组成部分。



与圣经研究有关的论文有新加坡神学院进深研究所神学硕士生李浩的《哥林多前书十一章 2 至 16 节对两性创造次序的援用》和四川大学道教与宗教文化研究所硕士研究生刘志强的《艾萨克•牛顿的几何学圣经诠释》。李文用圣经神学文本互涉和社会—文化背景分析法，将林前 11:2-16 节置于写作处境、社会学处境和第二圣殿时期犹太诠释史中加以评述和阐释，认为保罗在此主要为建立两性间“互惠与合一”的关系，无意以两性创造次序来建立女性从属男性的跨处境之绝对原则。刘文关注牛顿在宗教学领域的研究，尤其是牛顿用几何学释经方法（“规则—定义—命题—证明—应用”）来对《启示录》进行诠释，其认为牛顿追求用理性和几何学的方法来理解自然和圣经，以求回复真宗教。

译稿方面，有山西大学外语学院退休副教授隗仁莲翻译、山西大学哲学社会学学院安希孟教授校正的《基督教的末世论的本体论地位》，节译自《莫尔特曼神学中应许的逻辑》。资料介绍方面，香港浸会大学图书馆的黄韫瑜追溯了香港浸会大学图书馆“基督教在华发展史”特藏的缘起，介绍了其丰富馆藏内容和特色馆藏，为海内外致力于基督教在华史研究的学者提供资料上的便利。学界活动方面，中南民族大学民族学与社会学学院讲师聂利报道了 12 月 9-10 日在华中师范大学举办的“新史料、新方法、新史料：近代中外文化交流史研究再出发”国际学术会议，来自英国、美国、瑞典和中国的四十余位专家学者齐聚桂子山探讨近代中外文化交流史研究如何再出发。

研究资料部分，延世大学韩国基督教文化研究所研究教授李惠源的《韩国学界对中国基督教史研究的现状》列举了截至目前韩国学界有关景教及也里可温教研究、天主教史研究、基督新教史研究、中韩关系史研究相关研究成果。

最后，感谢肖清和主编的大力支持、鼓励和帮助，第一次当执行主编，一切都是新鲜的，尤其感受到文字的魅力，一个个方块字排列组合，却反映出或简单或复杂的思想，有其意义。也非常感谢各位作者惠赐大作支持本刊物。日拱一卒，功不唐捐，我们一直在路上。

执行主编聂利，2023 年冬



特稿

Special Articles



论世界图景逻辑

查常平（四川大学道教与宗教文化研究所）

摘要：世界图景逻辑的展开，具有整全性、分层性、互动性。因此，它是一种关于世界的整全的、分层的、互动的逻辑诠释体系。其基础为关系神学。基于创造与受造的关系，受造的一方应当作为整体被对待。所谓整全性，指世界的生成因子之间的关系由七重关系（或七个向度）构成。它们包括人言关系（=人—言关系=个人与语言的关系）、人时关系（=人—时关系=个人与时间的关系）、人我关系（=人—我关系=个人与自身的关系）、人物关系（=人—物关系=个人与物质自然的关系、个人与自然生命的关系、个人与肉体生命的关系）、人人关系（=人—人关系=个人与他人的关系）、人史关系（=人—史关系=个人与历史的关系）、人神关系（=人—神关系=个人与神圣的关系）；所谓分层性，指世界的生成因子之间的关系需要从每个向度分层阐释；所谓互动性，指世界的生成因子之间的关系需要相互地得到审视。这些关系中的人，指在人类共同体中作为个体生命而存在的个人（person）。这对于以群体为价值导向的汉语思想传统尤为重要，因为没有以个人存在包括个人在历史中的存在为价值导向的思想，最终都会使个人的存在异化（即与个人的存在相对立）、使个人丧失独立人格从而成为一种依附人格。其结果将在社会生活、历史书写领域导致一种非人的、乃至反人道的极权话语体系。

关键词：世界图景逻辑、关系神学、整全性、分层性、互动性

DOI：http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202312_(21).0001

引言

在《逻辑哲学论》中，维特根斯坦如此阐释世界：

1.世界是一切发生的事情。
1.1 世界是事实的总体，而不是事物的总体。
1.11 世界由事实决定，由其即是一切事实所决定。
1.12 因为，事实的总体决定发生的事情，也决定未发生的事情。
1.13 逻辑空间里的事实就是世界。
1.2 世界分解为诸事实。
2 发生的事情——事实——是诸事态的存在。
2.01 事态就是诸对象（诸事物）的结合。
2.011 对于事物来说，重要的是它能够成为事态的构成部分。
2.031 在事态中，诸对象以一定的方式与方法互相联系。
2.032 对象在事态中互相依存的方式与方法就是事态的结构。
2.034 事实的结构由事态的结构而构成。
2.04 存在的事态之总体就是世界。
2.06 事态的存在与不存在就是实在。
2.063 全体实在就是世界。[1]

这里，事情、事实、事态、事物（或对象），是维特根斯坦用来理解世界的核心术语。“在《逻辑哲学论》的本体论模式中，世界分解为事实，事实包括了所有发生的事情，其中既有原子事态又有复合事态，复合事态由原子事态构成，原子事态……只能分解为对象（事物）和属性。对象是世界本体的最终构成要素，它是简单的，它的配置构成了原子事态。对象在事态中互相联系的方式构成了事态的结构，事态的结构构成了事实的结构，事实的总和构成了世界。”[2]事态（Sachverhalt, state of affairs），是“某种发生了的事情”。在逻辑空间中，对象构成事态，事态构成事实，事实构成世界。在世界的最基础层面，是静态的“对象”或“事物”。“对象”或“事物”与语词互相命名。语言是实在（即事

[1] 维特根斯坦：《逻辑哲学论：德英对照》，北京：中国社会科学出版社，1999 年，第 30、36、38 页。
[2] 尚志英：《寻找家园——多维视野中的维特根斯坦语言哲学》，北京：人民出版社，1992 年，第 48 页。



态的存在与不存在）的图象，语言图象与实在之间具有逻辑上的对应关系。[1]虽然维特根斯坦强调"事态就是诸对象（诸事物）的结合"，即语词或语句的结合，但是，"事态"并非指这种结合的过程，而是指"结合"的结果。换言之，《逻辑哲学论》中的世界，更多是静态的、结构性的而非动态的、动力学的语言世界。它更不是由不断发生着的事件生成的世界。[2]在这个生成性的世界中，语言并非像《逻辑哲学论》所主张的那样是唯一的本体、甚至规定着世界的边界。[3]语言仅仅是其本体性的构成因子之一。

相反，本真的世界，是由七种关系因子相互关联生成着的事件总体。[4]世界不是《逻辑哲学论》所说的"事实的总体"。当我们使用"事件"而非"事实"的时候，

---

[1] 维特根斯坦前期的这种语言图象观，更多是一种基于科学语言的形而上学语言观。它强调语言的能指与所指图象之间的对应关系。这种科学性的、对应性的图象描述语言，实质上是一种符号语言。当其面对人文的、价值世界的时候，当其面对人生的意义、世界的意义等问题的时候，符号语言就必然陷入不可言说的境地。因为，就"意义"、"自由"之类观念而言，并不存在和它们对应的实在图象。科学之真假问题，并不能自然地延伸为伦理的、美学的问题。因为，伦理以善恶为焦点、美学以美丑为焦点。伦理学以情感的（维特根斯坦根据经验性审视哲学，他的前期语言哲学其实是一种科学的语言哲学，因而他把形上的"超验性"当作伦理的特征【见《逻辑哲学论》6.421】。其在思维上发生了"范畴错位"——他以用于形上的"超验"范畴审视伦理学）价值为对象，因而不是自然科学意义上的科学，是科学与形上的逻辑语言（或符号语言）必须保持沉默的对象。同样，这样的逻辑语言，对于审美（或美学）、宗教也必然失效。因为，审美（或美学）、宗教只能在指使语言中才能得到言说，正如伦理与艺术只能根据象征语言来言说一样。参见另文"语言的样态"部分。

[2] 维特根斯坦后期即在《哲学研究》中认为：语词的意义呈现在人们按照一定的语法规则的使用中，呈现在语言游戏的活动中，因而单个的语词并没有固定的在逻辑上准确的含义。在这个意义上，人们进行语言游戏的过程，其实也是他们生成语言世界的过程。世界生成于人们的语言游戏活动中。

[3] 《逻辑哲学论》关于世界的语言本体论认为："世界的结构之所以是这样的，盖因语言的结构是这样的，语言的结构决定了世界的结构，世界与语言的同构关系取决于语言结构的本体性和在先性。语言规定了我们的视域、我们的所思，说得再深一点，规定了我们的所是。"尚志英：《寻找家园——多维视野中的维特根斯坦语言哲学》，北京：人民出版社，1992 年，第 49 页。

[4] 笔者之前使用"世界因子"一词，这会使人将其误解为一种"实体性的"存在者，仿佛它们可以独立地存在着。本文将"世界因子"改为"关系因子"，目的是为了突出每个原本作为世界之因子的关系性特质，它们本身就属于一种关系性的存在者。在这个意义上，"关系因子"不可能成为一种终极实体。

旨在强调世界本身的动力学的、生成性特征。人的世界，始终是现在进行式和未完成式，而不是过去完成式的或现在完成式的。对于作为个体生命的人而言，他需要根据自己的应然来塑造自己的实然。有时候，人也会把自己的实然当作自己的应然，进而提前使自己陷入一种人生的完成式"躺平"乃至"躺死"状态。人们对于这种生成着的事件总体的系统性描述，就形成所谓的世界图景逻辑。在不同程度上，每个人都生活在自己所感知、所思考、所确信的世界图景逻辑中，生活在局部的、片段的世界图景逻辑中。

在基督教的视界中，没有上帝，就没有世界；没有上帝的护佑，世界就会在历史中沉沦。人类所生存的世界图景，不只是海德格尔所说的天地人神的四维共融，但更不是儒家所说的天人合一的圆满自足。因为，除了作为自然物的天地、作为意识生命体、精神生命体、文化生命体的人与作为创造者的神之外，生成世界的因子还有语言、时间。尽管海氏前期有关于这方面的言说，但他并没有在一个系统中将关系因子的七个方面整合起来。或者说，他一生的哲学事业，就是要实现对于它们的整合。而且，天人合一的世界图景，仅仅基于对其中的人物关系的单一考量。说其是单一的，因为，人与物的关系还有基于人的物即人化的自然界与物的人即物化的人以及对立的关系；因为，世界图景的生成，还基于人与语言、时间、自我、他人、历史、神圣（或曰"终极存在"）之间的彼此关系互动。[1]世界要成为世界，必须在上帝所受造的全部对象及其互动关系之中来理解。世界图景逻辑，帮助人更好地理解世界的同时，也使人更好地理解自己在其中的位置，以实现对于自己的更深、更整全的理解。

为什么要研究世界图景逻辑？为了使人在理解世界时拥有更加广阔的视野，从而培养人具有更加广阔的胸怀。这种胸怀，是人生活在全球化时代必须具备

---

[1] 这里，我们把"神圣"称为"终极存在"，区别于作为本真的"终极存在"的"上帝"。另外，作为世界的生成因子的"时间"，指其空间性处于零度状态。



的一种个体品质。世界图景逻辑，把个人[1]置身于一种整全的关系图景中，将从前关于个人的语言的、时间的、心理的、自然的、社会的、历史的、神圣的（或准神学的）言说整合为对个体生命完整的、基础性的言说。[2]全球化时代的到来，使个人真正有可能成为人类共同体中的一员，使个人真正能够获得人类性的规定性。但是，个人的人类性的获得，这要求他必须首先成为一个人而不是成为以亚人类价值观为人生依据的日本人、欧洲人、美国人或中国人。所谓亚人类价值观，包括民族主义、国家主义（或基于国家主义变形的殖民主义）、种族主义、东方主义等。[3]在这个意义上，世界图景逻辑的展开，乃是汉语思想对正在来临中的全球化时代的回应。

一、世界图景逻辑的内涵

在犹太—基督教的传统里，所谓世界，就是由上帝[4]所创造的、由语言、时

[1] 在汉语思想的传统中，由于个人始终没有能够获得存在论的地位，所以，为了突显这种地位的重要性，这里以“个人”一词代替“人”。

[2] 拙作《中国先锋艺术思想史第一卷世界关系美学》（上海：上海三联书店，2017 年），将这样的言说用于中国先锋艺术思想史的研究。

[3] 参见拙作：《当代艺术的人文追思（1997—2007）（上卷）》，桂林：广西师范大学出版社，2008 年，第 314—324 页。

[4] 按照犹太教的传统，“上帝”这一术语“并不是指一种形而上学的理念，也不是指一种道德的理想，不是指一种心理的投射或社会的形象，也并非指任何由人类创造或在人类中间发展起来的东西。我所说的上帝只是指人类在各种观念和形象化描述中所拥有的东西；但这些观念和形象化描述并不是自由创造的产物，它们是神—人遭遇的结果，是人试图去把握令他费解的东西的结果。它们是神秘事物的痕迹。……上帝的显现不在彼岸；只有像上帝那么多地分享这一显现的人才能与它偶然相遇。形象和观念都来源于它；然而，在它当中所揭示出来的东西既不是形象又不是观念，而是上帝。它之所以被称为宗教实在，正是因为它构成了与上帝自身的一种不衰的关系。人不拥有上帝本身，但他却遭遇上帝本身。”（马丁•布伯：《论犹太教》，刘杰等译，济南：山东大学出版社，2009 年，第 4 页。）按照基督教的传统，“上帝”指在耶稣基督里显现出来的存在本身，是三位一体的存在。作为世界的生成因子的“上帝”，指带有终极存在之特性的对象。

间、个人[1]、自然、社会、历史、神圣组成的最大共同体，或者说，是以上帝为创造者、以语言、时间、个人、自然、社会、历史、神圣构成的最大共同体。[2]作为“最大的”的共同体，指世界之物无一不在世界之中[3]；作为“构成”之结果，指世界本身是在时间中生成着，“世界是由各种事件构成的世界。”[4]世界图景逻辑，指由这些世界的生成因子构成的逻辑关系图式。世界的“生成”因子这个术语，强调我们所生活的世界、每个人所直面的世界其实是一种动力学的而非静止的结构系统。它由下面所说的七种“关系因子”不断互动地生成着。世界，不是维特根斯坦所说的一种静态的“事实”而是动态的“关系性事件”。[5]每种关系因子本身，总是在和其他关系因子的关系中才获得了根本性的理解规定性。按照结构主义的思想方法，任何现象的描述都只能将其放在和它相关的关系中才能达成。因此，人对每种关系因子的理解，同时也需要把它置于和其他关系因子的关系中来理解。世界图景逻辑，就诞生于这样的关系性的理解诠释中。在本质上，它是一种关系图景逻辑。

正是由于无明于“关系因子”不断互动生成的世界，德国当代哲学家马库斯·加布里尔才得出“世界不存在”的结论。他的“新实在论”哲学，批判传统形而上学强调本质先于现象的自在世界与后现代主义个人建构的主观世界，认为真实的存在即人所遭遇的处于各自不同意义场中的事物或曰“事实”。换言之，人所认识的不是事物而是事物的意义。不同的事物可能有不同的意义，

---

1 在“世界图景逻辑”理论的发展过程中，笔者于 2013 年 10 月前曾经在不少文章中将“自我”而非“个人”当作“世界的生成因子”之一。由于人的“自我”并不是一种现成性的存在者，由于我们在生活中只是见到作为个体生命而存在的“个人”，所以，后来决定在“世界的生成因子”中用“个人”而非“自我”，由此而有“个人逻辑”、“个人观”之类说法。

2 这里的“神圣”，可以理解为各种“神圣之物”的规定性。

3 当然，基督教的上帝，既在世界之中（上帝的内在性），又在世界之上（上帝的超越性）。

4 乔治·赫伯特·米德：《现在的哲学》，李猛译，上海：上海人民出版社，2003 年，第 3 页。

5 广义的世界关系美学，必然是一种“事件美学”。



而同一事物可能有不同的意义，这些意义是无限的、重叠的，因此，根本不存在把各种意义场统摄起来的完整的“域”即世界，只存在无限多的意义场。他所说的“存在”，指某物显现在意义场中，或某物在意义场中显现。这种 “新实在论”哲学，既然承认“某物”的显现，当然也承认自在之“某物”本身与显现中的“某物”。如果“某物”的存在本身就是一种关系性的，它的显现也是一种关系性的，而且它在显现中就表明自己是关系性的。它在显现中获得某种差别性与相关性的规定性，由此生成笔者所说的世界关系图景逻辑。当然，个人的世界关系图景逻辑，可以由多重的或单一的意义场构成。至少，对于作为个体生命的人而言，存在一种动态的世界图景逻辑。难怪马库斯·加布里尔一方面否定作为整全之域的世界之存在，一方面在其书的“第四章”还使用“自然科学的世界图景”之类语汇。[1]

例如，一个人作为儿子的存在，只有显现在他的父亲面前；他作为丈夫，只有显现在他的妻子面前；他作为父亲，只有显现在他的儿子面前；他作为学生，只有显现在他的老师面前；他作为公司职员，只有显现在他的老板面前；……他就是显现在这些不同的意义场中获得种种规定性，他的存在即他与各种对象之关系的集合。由此可见，他不是一个孤立的存在，而是一个关系性的存在。他在和不同的对象遭遇中获得了关于生活世界的动态理解，由此生成为他的实然的世界关系图景逻辑。

世界图景逻辑这个概念中的“逻辑”一词，首先指在终极的意义上从上帝与世界的关系中审视世界的生成因子本身与它们的关系得到的话语体系，简称“神言”，也就是犹太－基督教传统意义上的逻辑本身。在本文中即所阐明的“关系神学”；其次指从人与世界的关系中审视世界得到的话语体系，简称人言，也就是古典希腊传统意义上的逻辑本身；再次指从全部世界的生成因子的互动关系

[1] 参见马库斯·加布里尔：《为什么世界不存在》，王熙、张振华译，北京：商务印书馆，2022 年。

中审视世界得到的话语体系，简称方法（逻各斯），也就是逻辑学意义上的逻辑本身。[1]后两者在本文中即所阐明的“世界图景逻辑”。

世界图景逻辑的展开，具有整全性、分层性、互动性。因此，世界图景逻辑是一种关于世界的整全的、分层的、互动的逻辑诠释体系。其基础为关系神学。基于创造与受造的关系，受造的一方因而可以作为一个整体被对待。所谓整全性，指世界的生成因子之间的关系由七重关系（或七个向度）构成，此外再无其他关系。它们包括人言关系（=人－言关系=个人与语言的关系）、人时关系（=人－时关系=个人与时间的关系）、人我关系（=人－我关系=个人与自身的关系[2]）、人物关系（=人－物关系=个人与物质自然的关系、个人与自然生命的关系、个人与肉体生命的关系）、人人关系（=人－人关系=个人与他人的关系）、人史关系（=人－史关系=个人与历史的关系）、人神关系（=人－神关系=个人与神圣的关系）；[3]所谓分层性，指世界的生成因子之间的关系需要从每个向度本身分层阐释；所谓互动性，指世界的生成因子之间的关系需要相互地得到审视。这些关系中的人，不是指和动物相区别而言的作为类的人，而是指在人类共同体中作为个体生命而存在的个人（person）。这对于以群体

---

1 查常平：《新约的世界图景逻辑（第一卷）引论 新约的历史逻辑》，上海：上海三联书店，2011 年，第 39—52 页。

2 “个人与自身”或者“人与自身”中的“自身（self） ”区别于“自我（‘I’or ‘ego’） ”。前者指没有特质的、开放的意识生命状态，后者指带有一定特质的、具有“我性”的意识生命本身。例如，我们称某个人很“自我”而不称其为很“自身”，因为前者已经带有明显的个人化的规定性。其在语言上的表现形式，就是大量使用一般人难以理解的个人性的言语。

3 在社会学家诺伯特·伊利亚斯（Norbert Elias）看来，文明是三种关系共同作用的结果：“人类个体与自我的关系、与他人的关系以及与自然界的关系。文明包含了各种各样的用以控制心理、社会和生物资源的机制；伊利亚斯认为，社会学的任务就是追踪和描述这三种关系之间的复杂互动。如何处理这三种关系——即自我与心理、社会以及环境之间的紧张——是人类至今都面临的挑战。对这一挑战，我们目前还没有找到明确的应对方案。”（参见约翰·杜海姆·彼得斯：《奇云：媒介即存有》，邓建国译，上海：复旦大学出版社，2021 年，第 5 页。）不过，在笔者心中，文明在本质上就是一种关系图景逻辑，它最终是在回答个人与七个关系因子之间的关系。



为价值导向的汉语思想传统尤为重要，因为没有以个人存在包括个人在历史中的存在为价值导向的思想，最终都会使个人的存在异化（即与个人的存在相对立）、使个人丧失独立人格从而沦为一种依附人格。其结果，将在社会生活、历史书写领域导致一种非人的、乃至反人道的极权话语体系。

世界图景逻辑中首先强调个人与其他世界的生成因子的关系，所以，它必须从整全的意义上回答什么是个人、即一般所说的什么是人的问题？按照笔者在《历史与逻辑》中的研究，就在场主体而言，个人是由物质自然、自然生命、肉体生命、意识生命[1]、精神生命、文化生命、灵性生命构成的整全生命体。前三者可以称为人的本能性。后四者可以称为人的本质性。为了使个人能够获得精神生命、文化生命、灵性生命进而阻止其意识生命的退化即向动物性的本能沉沦，人类需要在社会生活中为自己创立肉身与灵魂同得安息的场所，包括讲堂与图书馆、画廊与博物馆、教堂与圣地。它们为不寻求精神生命、文化生命、灵性生命的个人提供一种被动的休息场所，为寻求整全生命的个人提供主动的供给场所。这种场所，看护个人作为精神样式而在，使个人能够倾听与阅读、观摩与欣赏、崇拜与敬畏其同类在历史中探寻而留下的在形上、艺术、宗教等方面的文化与文明成果，进而在有限的人生中谋求一颗智慧的心；[2]就在场方式而言，个人是由其物质自然之在、自然生命之生长、肉体生命之生存、意识生命之存在、精神生命之共在、文化生命之同在、灵性生命之恒在构成的整全活动主体；就在场结果而言，个人在面对自然界的过程中发展出自己的主体生命、在面对社会界的过程中发展出自己的个体生命、在面对自我界的过程中发展出自己的我体生命，因而个人是由主体生命、个体生命、我体生命构成的整全生命体；[3]就在场的前设而言，个人始终都是一个语言生命体、时间生命体。他不

[1] 这即是马克思从人与动物相区别的意义上关于人的类本质的定义。

[2] 例如，柏拉图的著作属于文化成果，柏拉图学园作为公园属于文明成果。

[3] 参见拙作：《历史与逻辑：逻辑历史学引论》（修订本上下），新北：花木兰文化事业有限公司，2022 年；

可能离开语言、时间而独立存在。对于把其中的单个生命体极端化从而以此代替其他生命体的文化诠释，如只强调人的存在的本能性的物质主义或只强调人的存在的本质性的观念主义哲学那样，最终都会使人的存在丧失其整全性而沦为片面的在者、沦为单向度的存在者，甚至导致人的存在的非人化。

二、世界图景逻辑的基础：关系神学

按照圣经的启示，基督教的上帝作为三位一体的存在者，其本身就是一个关系中的上帝。上帝在圣父、圣子、圣灵三个位格的绝对相关中又绝对差别地存在着。这种绝对差别，赋予上帝在三个位格中的每个位格以独立的存在性；这种绝对相关，赋予上帝的三个位格又彼此关联为一体。上帝是三个位格绝对差别中又绝对相关的存在者。这形成了关系神学的本体论内容。传统的上帝论，将这种言说归入内在三一的范畴。如果继续沿着经世三一的视角思考下去，我们首先面临的是三一上帝作为创造者与其受造物之间的关系，即上帝与人（个人）、自然、社会、历史、时间、语言之间的关系。由于这些关系始终是在神人关系中被展开的，当人从三一上帝的视角审视上帝与其他受造物的关系时，其实是从神人关系看上帝与它们之间的关系。具体言之，其问题域可以表述为：神人关系中的语言、时间、自我、自然、社会、历史、神圣分别是什么。它们各自构成了真正的系统神学的语言观、时间观、自我观、自然观、社会观、历史观、神圣观，构成本真意义上的语言神学、时间神学、自我神学、自然神学、社会神学与历史神学、纯粹（或神圣）神学。其结果，将形成这些关系因子的应然向度；接着，分别从神人关系中的语言观审视时间、自我、自然、社会、历史、神圣，或者从神人关系中的时间观审视语言、自我、自然、社会、历史、神圣，或者从神人关系中的自我观审视语言、时间、自然、社会、历史、神圣，

《人文学的文化逻辑——形上、艺术、宗教、美学之比较》（修订本上下），新北：花木兰文化事业有限公司，2021 年。



或者从神人关系中的自然观审视语言、时间、自我、社会、历史、神圣，或者从神人关系中的社会观审视语言、时间、自我、自然、历史、神圣，或者从神人关系中的历史观审视语言、时间、自我、自然、社会、神圣，或者从神人关系中的神圣观审视语言、时间、自我、自然、社会，历史，依次展开这种互动的诠释，由此生成为人所生存的世界图景逻辑的应然向度，或称之为应然的世界图景逻辑。它为人的生存世界提供一种根本性的价值参照与价值引导。以上便是关系神学的基本内容。我们也称之为“神人关系中的启示逻辑”。

关系神学，还要从神人关系审视人所生存的世界关系图景。其问题域，包括从神人关系审视人言关系、人时关系、人我关系、人物关系、人人关系、人史关系以及人神关系。这种审视的结果，生成为人的世界关系图景的应然之在，从而为人的生存世界提供一种终极的价值论根基与参照体系。[1]基于神人关系对其他七重关系的审视，关系神学为什么以此能够为人给出一种终极的价值论根基与参照体系呢？因为，这种审视根据审视者谦卑承受超越于世界的、在上的启示为前提，属于一种趋向神本主义的行动而非神本主义的启示本身，尽管人与人之间有时候在领受在上的启示的过程中也难免出现根本性的差异。当然，这种根本性差异的出现，主要还是基于在上的启示者本身及其启示方式——神人关系之间的中保——的不同。考虑到人作为承受者的有限性，启示者本身需要坚信自己的启示、又谦卑地俯就人。另一方面，这样的审视者，需要随时承认自己作为个体生命的绝对有限以及由此而伴随自己的领受过程与结果的片面性，甚至有可能出现错位的、乃至错误的领受。任何领受者如果宣称自己所领受的一切就是上帝本身的全部启示，那么，他就已经从神人关系堕落入人神关

[1] 通过思索希罗多德、司马迁、蒙田、博厄斯等人在各自时代的边境经验，分析人类历史上不同宗教经典、哲学、史书、民族志中关于“共同人类”的观念异同，追溯跨文化平等的演进，斯图尔曼认为，人们发明“共同人类”和“平等”的观念，并不是基于对社会现实的描绘，而是基于一个想象的世界，以对抗现实中的不平等。这就是对应然之在的观念如何更新实然之在的探索。参见西佩·斯图尔曼：《发明人类：平等与文化差异的全球观念史》，许双如译，桂林：广西师范大学出版社，2022 年。

系中，进而有可能将自己所领受的内容无限化、绝对化，并最终把正在领受的自我神化、偶像化。同时，从神人关系审视人神关系，意味着对人在寻求神或终极实在的过程中所塑造的各种假神或偶像的批判，意味着对于人史关系中的历史、人人关系中的社会、人物关系中的自然、人我关系中的自我、人时关系中的时间、人言关系中的语言分别作为终极实在的可能性与必然性的否定，因而意味着在终极意义上对于历史本体论、社会本体论、自然本体论、自我本体论、时间本体论、语言本体论的批判性否定与否定性批判。作为受造物，无论就单个而言还是就整体而言，这些关系因子都不可能构成世界的终极的本体。它们是生成世界图景的一种根据但决不是终极的根据。“这些关系因子”，并不包含作为创造者的、本真的上帝，而是理应包含人神关系中作为神圣的对象。在严格意义上，人神关系中的“神”乃是指“神圣”，区别于神人关系中的“上帝”本身。神人关系中的“上帝”，属于本真的神圣对象，具有捍卫自身的神圣性的权能。这就是 “神人关系中的启示逻辑”的内容。它直接探讨本真之神圣的意涵即上帝的意涵。[1]

在关系神学中，世界关系图景中的人神关系，将颠倒为神人关系，颠倒为基于三一上帝启示基础上的上帝与其他受造的关系因子之间的关系。这种神人关系，已经不完全属于世界关系图景中的范畴，而是超越其他关系向度地存在着。这种神人关系中的“神”，作为三一上帝本身就具有相对于世界的绝对的超越性。当然，世界关系图景中的人神关系，在逻辑上首先规定了人与自我的关系，其次是人与自然、人与社会、人与历史、人与时间、人与语言的关系。换言之，人在根本上有着什么样的对于神圣的认识，他就会对于其他的关系因子有着什么样的认识；人在根本上对于神圣有着什么样的想象，他就会对其他关

[1] 在“世界关系美学”中，笔者并未能把人神关系中的“神=神圣”与神人关系中的“神=上帝”有意识地区别开来（参见拙作：《中国先锋艺术思想史第一卷世界关系美学》，上海：上海三联书店，2017 年，第 52—53 页）。需要指出的是：这种区分非常有必要，因为作为关系因子的“神=神圣”，在根本上属于受造的对象。



系因子有着什么样的想象；人在根本上对于神圣有着什么样的意愿，他就会对其他关系因子有着什么样的意愿。[1]这样说，只是在表明人对于神圣、对于终极存在的追问的重要性。人这样的追问，并不能取代对于上帝本真的自我启示的承受。人若不从启示的角度接受本真的神人关系的规定性，他就会从自我的角度、从人神关系的角度演绎出一种基于对人自身的知识的神学人类学。换言之，神学人类学在根本上属于一种人类学，是关于人自身的一种知识，和本真的神学没有内在的关系。相反，人若从启示的角度接受本真的神人关系的规定性，他才能够形成一种本真的人类学神学，一种基于上帝启示之下的关于人的神圣的本真知识。神学的前提在于：如果根本就没有一位超越性与内在性的上帝的存在，如果根本就没有由此而来的神人关系向度，神学一方面没有本真的研究对象，这致使所有的神学研究都会成为人学研究，是人对于自身之自我的对象化表达；一方面没有任何可能被研究。因为其研究对象毫无本真的所指。这里，世界关系图景中的人神关系，和关系神学中的神人关系有着本质的区别。前者表达的是人与基于他自身而来的神圣或终极存在之间的关系。这种从人而来的神圣之物或终极存在，不一定是神圣之物或终极存在本身；后者表达的是人承受上帝自身的启示而来的终极存在与人之间的关系。这种源于终极存在自身启示的终极存在，当然就是终极存在，即本真的神圣之对象、绝对的他者。

世界关系图景中的人神关系和其他六重关系[2]的根本区别在于：它涉及人与终极实在的关系；它与它们的相关性，表现在它依然是以人为基点的追寻，尽管其追寻的对象是终极实在。在世界关系图景中，人神关系仅仅是和其他六重关系并列的一种关系，更不能取代超越于世界关系图景之上的神人关系。在这个意义上，世界图景逻辑，还是属于一种人本主义的人文学。这样，作为终极

[1] 一般对于“神”的认识，其实是对于某种“神圣”对象的知识。

[2] 指前面所说的构成人的世界图景逻辑的人言关系、人时关系、人我关系、人物关系、人人关系、人史关系。

有限的、个体生命的存在者，人基于以人为出发点的人神关系对于世界关系图景中其他六重关系的审视，只能构成柏拉图所说的个别性的、囿于洞穴的“意见”，在终极意义上不具有绝对的普遍性。[1]审视者，总是带着特定的自我在展开自己的有限的言说，因而永远是一种“我的”言说，一种仅仅相对于审视者自身而言的言说，也是在世界图景逻辑中的一种言说。换言之，世界图景逻辑视野下的人神关系中的人对于终极实在的追寻，要么会把这种追寻过程本身当作终极实在，要么会把基于人的自我想象的形象或自我塑造的观念、自我膜拜的人物当作终极实在，除非他在这样的追寻中否定自己的神圣性、放弃自己的神圣性以便使自己成为某种在上的、终极实在的启示的承受者，将自己颠倒为神人关系中的信仰性的存在者，以本真的神性代替自己基于自己的神圣性，进而成为关系神学的信仰者。

当然，关系神学为世界图景逻辑提供探究基础。关系神学的研究，不能取代世界图景逻辑本身的研究。世界图景逻辑的方法，包括整全的理解、分层的阐释、互动的审视。而且，这种方法的展开，也是世界图景逻辑内容本身的展开。

世界图景逻辑理论，可以总结为：人的世界由七个关系因子生成，每个关系因子在观念上才能独立地存在，人和七个关系因子形成七种关系并且这些关系彼此互动生成着人的世界。当我们说“人的世界由七个关系因子生成”的时候，是指人的世界处于一个生成过程之中，或者说人的世界本身就是一个生成事件。

当我们说“每个关系因子在观念上才能独立地存在”，这意味着每个关系因子自身并不是独立自在的，它们仅仅在观念上独立地存在着。人基于自己认识的有限性，仅仅在观念上可以讨论并分别地撰写“论语言”“论时空”“论自我”“论自然”“论社会”“论历史”“论神圣”之类专题性的著作。每个关系因子本身在观念上的

[1] 这部分的具体展开，参见另文“世界图景关系中的神圣”之内容。



差别性，植根于关系神学中上帝的公义之本质，赋予世界图景逻辑理论以“分层的阐释”的方法论。上帝的公义，决定了祂和祂所创造的世界之间的绝对差别，决定了祂所创造的关系因子之间的差别性秩序。

当我们说“人和七个关系因子形成七种关系并且这些关系彼此互动生成着人的世界”时，指人及其世界始终处于一种关系互动生成的过程中。这里，一方面是指作为个体之人在和七个关系因子之间的关系中生成着，一方面是指七重关系本身也在互动的生成过程中。在这个意义上，人及其世界本身带有行动事件的规定性。每个关系因子本身的相关性，植根于关系神学中上帝的慈爱之本质，赋予世界图景逻辑理论以“互动的审视”的方法论。上帝的慈爱，决定了祂和祂所创造的世界之间的绝对相关，决定了祂所创造的关系因子之间的相关性秩序。

三、世界图景逻辑的方法

3.1 整全的理解（holistic understanding）

我们把世界图景逻辑的研究简称为世界逻辑学。为什么要用它来取代我们从前所说的逻辑历史学呢？因为，逻辑历史学,只涉及个人遭遇到的人神关系、人人关系、人言关系、人时关系而忽视了人物关系、人我关系、人史关系，因此它是对世界图景逻辑不完全的理解，它只有关于世界的语言逻辑、时间逻辑、社会逻辑、神圣逻辑[1]而没有自然逻辑、自我逻辑、历史逻辑的向度。世界逻辑学将完整考察这七个向度的逻辑，由此形成关于世界的整全图景逻辑。这种整全的世界图景逻辑，并不仅仅像一个箩筐一样把世界的所有生成因子都囊括其中，而且在于它将为人打开一个全新的、深度的、互动的视域。比方说，一个人在一座城市的一条街上对该城市的理解，完全区别于他从直升飞机上看到它

[1] 应当把正义逻辑改成社会逻辑、信仰逻辑改成神圣逻辑，因为正义、信仰分别是人人关系、人神关系中的规定性而不是一个实体化的概念范畴。

的全景后的体会，完全区别于他在该城市生活几年并且有心于完整探索它的结果。当然，作为绝对有限的存在者，任何人都不可能把自己所理解的世界图景逻辑当作世界的全部图景逻辑本身，他关于“世界的全部图景逻辑本身”的言说，也仅仅是“世界图景逻辑”的一种言说。笔者在此的写作也不例外。笔者在此讨论的“世界图景逻辑”，其实是“一种”世界关系图景逻辑。

任何关于世界的生成因子的言说，实际上都是将其置于一种和言说者个人关系中的言说。所以，这种言说，只代表言说者的一种立场，或者说是整全的世界图景逻辑的一种表述。任何企图把自己个人的言说绝对化乃至无限化的诠释体系，首先将遭遇到世界逻辑学的自觉反对；其次，因其将个人关于人神关系的认识取代启示性的上帝而沦为一种偶像崇拜，属于关系神学反对的对象；第三，因为它作为一种话语体系理应受到其他话语体系的批评，任何个人或共同体不能以强权暴力的方式消灭批评者的个体生命。个人作为人类中的一员，对任何个体生命的存在的消灭都是对人类全体尊严的践踏。但是，如果有个人或集团企图通过暴力的方式包括一切话语暴力的方式在一个共同体中实行自我神化的统治，那么，人类社会中的其他共同体当然有权力对其展开阻止的行动。在这种行动中，以最大限度地不使用暴力为手段、以最大限度地保护该共同体中的个人甚至包括那将其自我神化的个人的生命为目的。在人类事务中尽管这样做非常艰难，但没有比消灭个人生命的行动更为可怕的行动，它将成为一种酵母使受害方产生效法的行动，有时甚至在对邪恶的消灭中使一个共同体陷入以暴制暴的恶性循环，从而使整个人类共同体蒙上践踏个体生命的耻辱。所以，在世界逻辑学看来，在面对暴力政治压迫的时候，没有比非暴力的反抗是更为有效的反抗。

但是，有限的人特别是全球化时代的学者，需要以理解全部世界图景逻辑为人生目标，竭力拓宽自己的理解视域。在终极意义上，我们甚至可以说：任



何关于世界逻辑学的言说，都不是唯一的、必然的言说，而仅仅是一种可能的言说，甚至有可能是不好的言说。即使是不好的言说，它对于后学依然有价值，至少提醒后学不要重蹈其“不好”的覆辙。事实上，在人文学领域，根本不存在对与错的知识学判断标准。后者是从自然科学的角度僭越地审视人文学的思考与行为。尽管如此，学者只有谦卑承认自己作为个体生命在学术能力、方法、洞见上的有限性。任何个体建构的世界图景逻辑，不过是整全中的一个片断而已。研究世界图景逻辑的人，只要承认在人神关系之上还有神人关系，只要承认在世界关系图景之上还有神人关系中的启示逻辑，他就必须把谦卑内化为自己内在的品质。难怪卡尔·巴特说谦卑性乃是神学家的内在规定性。这正是全球化时代对当代学人的人格品质提出的挑战，也是当我们说任何专业领域的问题都是世界的问题的涵义。

正因为世界本身的复杂性与丰富性，我们需要从七重关系来理解它。按照鹿子木员信的总结：自古以来，人们解释世界与人生无非两种方式，或者在恒长的实在中、或者在流变中寻求世界与人生的意义。他把世界理解为发生在某处的事件，断言：“世界、人生的根本意义决不是某种物，而是常常涌现又返归的一种事件。”[1]换言之，作为事件的世界，并不是一个现成品，而是不断发生着的事件交融行动。事实上，只要考虑到世界中个人的存在、他与社会生者的共在、他与历史生者的同在、他与神圣之物的恒在，这种关于世界的事件性理解也就不言而喻了。相反，当从准自然（现实生活中的自然界，也随时属于发生着的世界范畴而不是一个现成品）的角度看待世界时，当以物之在的方式（the ways of entities）把世界理解为物的时候，世界就被物化了。这同时也是一种基于人物关系的对世界的绝对化理解。对此，海德格尔对笛卡尔展开了批评。因为，笛卡尔正是把此在看作万物中的一物，[2]即把人这个作为此在的存在

[1] 转引自卞崇道：《现代日本哲学与文化》，长春：吉林人民出版社，1996 年，第 195 页。

[2] See Caver Yu, *Being and Relation: A Theological Critique of Western Dualism and Individualism*, Edinburgh:

纳入到以物质自然体为在者的系列里面。

在逻辑上，人与世界无非处于三种关系之中：人在世界中（人属于世界的一部分）、世界在人中（所谓的小宇宙为大宇宙的微息缩影），人与世界的对立。前两者强调人与世界的相关性，后者侧重于它们的差别性。前两者的理解，历史上有西塞罗（Cicero）为代表的斯多亚学派。其一元论意味着宇宙与神之间的完全等同。西塞罗在《论神性》（*The Nature of the Gods*）第二卷中表达了可见宇宙的这种神学地位。"这个世界就是一切，没有任何东西与之并列；它是完美，没有任何东西与它同等完美；它作为它的部分的整体是完美，这些部分也在各种程度上享有这种完美；作为一个整体它是有灵魂的、有智力的、有智慧的，这些属性也一定程度地展现在它的某些部分之中；它的智慧的迹象是整体所具有的完美秩序（尤其是天体运行的永恒和谐）；部分必然不如整体完美：这也同样适用于人，人尽管享有灵魂与心灵的最高宇宙属性，但也不是完美的存在物，他的智慧不是出于本性，他只不过是潜在地有智慧的，而宇宙的智力则永恒地处于智慧的状态之中；但是人在享有自然天赋之外，作为神圣宇宙之完美中的一个部分还具有完善自身的能力，通过在理解中沉思、在行为中模仿，它可以把自己的存在融合于整体的存在之中。

对于宇宙的崇敬，也是对于人作为其中之一部分的那个整体的崇敬。人要在一生的行为中保持与宇宙之适当关系，其中的一个方面就是要承认并服从自己作为一个部分的这种地位。这是基于更大的整体来解释他的存在，这个更大整体的完美在于它的所有部分的整合。在这个意义上，人的宇宙虔敬乃是让他自己的存在臣服于比他更完美者以及万善之源的要求。 但同时，人不只是与其他部分相像的一个部分，而是一个拥有心灵的部分，与整体的统治原则有共同性。因此，人与宇宙之适当关系的另一个方面就是要使自己的存在变得充分，

Scottish Academic Press, 1987, 56—57.



作为一个部分把自己限制在整体的本质上，通过理解与行动在自己的存在中再现整体的本质。”[1]不过，西塞罗的如此言说，只是把宇宙人化地加以理解的结果。他忘记了世界本身就是一个不断生成的事件，何况人更是一个生成性的、事件性的、开放性的存在者。人也在自我理解、自我行动中生成着。

相反，由于过分强调人拥有的独特的“灵”，诺斯替主义者侧重于人与世界的差别性理解：“鉴于人在本质上属于另外一个王国，因而取消了人与世界的一切亲缘关系，这个世界现在没有别的意义，只是一个单纯的「世界」，人作为绝对不同的事物与世界的总体相对。除了附属于他的外层是由这个世界提供的而外，人从内在本性来说是反宇宙的；对于这样一个人来说，整个世界是冷漠而疏远的。由于有着完全不同的起源，人与宇宙的整体乃至其中的任何一个部分都没有亲缘关系。自我只是亲近于生活在这个世界上的其他人的自我——以及超世界的神，即不属于这个世界的灵魂可以与之交流的那一位神。这个神一定是反宇宙的，因为宇宙已经成为与自我相疏远的那些事物的王国。在此我们可以洞见处于自我之发现（即这个世界的非灵性化）与超越之神的设想之间的深刻联系了。……诺斯替主义发现，自我乃是宇宙中万物无法比拟的。这个发现一开始就使得自我呈现出他的极度孤独：自我是通过与这个世界的分裂而被发现的。同时，从这种宇宙的疏远感出发就导致了新的对于人的伙伴关系的强调，这是剩下的亲缘关系的唯一领域，人的伙伴关系的结合不仅是因为他们有着共同的起源，而且也是因为他们流落在这个世界的共同处境中。但是这种伙伴关系与人的自然的以及社会的关怀无关，即与人的世俗存在无关，而只与反宇宙的内在自我以及对内在自我之拯救的关怀有关。这种新的兄弟关系正是这样在蒙拣选者、或信者、或知者之间建立起来的，甚至于那些从世俗的道德标准看来‘至为卑贱’的人，只要他拥有普纽玛（灵），就可以属于这个群体。”[2]在诺斯

[1] 转引自约纳斯：《诺斯替宗教》，张新樟译，香港：道风书社，2003 年，第 294－295 页。

[2] 约纳斯：《诺斯替宗教》，张新樟译，香港：道风书社，2003 年，第 313－314 页。

替主义者看来，人的自我与宇宙[世界]有着不同的起源，因此，它们必然处于一种对立的乃至绝缘的关系中。正是这种与宇宙的特殊关系的规定性，人与人才成为伙伴的、“兄弟”关系。不过，这只说明我们与世界的关系可以从差别的角度加以理解。当这种差别达到完全不可通约的地步，就有诺斯替主义的上述观念。但是，如果人和世界是绝对差别的、没有任何亲缘关系，这在逻辑上使人陷入对于世界的不可知论中，甚至使人无法获得关于自己与世界之任何关系的认识，更何况人的身体天生地同物质自然界关联着，更何况人人关系生成的社会界也属于世界的有机部分。

另外，也许有人会提出“人与世界的平行”也应当属于两者逻辑关系的一种可能性。不过，其如此提问的前设，在于人和世界在根本上没有关系，即人按照自己的轨道生存、世界沿着世界的轨道运行，人甚至也根本不存在于世界之中。事实上，这种前设在逻辑上不成立，尽管莱布尼兹可能用“前定和谐说”来解释这种现象——人有独立的“单子”，世界有自己的“单子”，它们在前定和谐中现在各自存在着。

3.2 分层的阐释（multilayered interpretation）

世界图景逻辑关于分层的阐释的方法论，植根于每个关系因子在观念上可以独立存在的命题。它要求从它的每个关系向度的不同方面加以阐释，注重展开世界图景研究中的核心概念的差别性，注重在不同的层次与不同的层面呈现世界图景的问题意识，拒绝在语言上以“在某种意义上”之类含糊的表述，而要致力于打开这种意义的具体内涵。

我们如何言说世界的单个生成因子呢？在笔者看来，每个关系因子，至少应当从定义与本质、结构与样态、关系因子的实在论难题、世界图景关系中的关系因子六个方面加以展开。它们将分别构成人言关系中的语言逻辑、人时关



系中的时间逻辑、人我关系中的自我逻辑、人物关系中的自然逻辑、人人关系中的社会逻辑、人史关系中的历史逻辑、人神关系中的神圣逻辑的内容。

定义，指对单个的关系因子的确定性的、描述性的命名。传统的本体论哲学，致力于对事物或观念的确定性命名；现代的日常语言学派，并不反对对事物或观念的描述性命名。

本质，指根据单个的关系因子的确定性的、描述性的命名而引申出来的关于它的根本规定性。一种规定性是否属于某个关系因子的本质，这完全取决于这样的规定性是否能够从中剥离出来。如果能够从中剥离出来作为本质应用于其他关系因子的规定，这样的规定性就不是该关系因子的本质规定性。这种能够剥离出来的规定性，相当于洛克所说的关系因子的第二性质；相反的规定性，属于他所说的第一性质。不过，洛克认为：人并不能直接感知关系因子的本质，但通过感知它们的第一性质可以经验到它们的客观实在性。本质是定义的具体表现。

结构，指单个的关系因子内在的构成关系。结构的呈现更多是一种静态的、分析性的；样态，指单个的关系因子外在的、功能关系。样态的彰显更多是一种动态的、综合性的。样态是结构的外在表现。

关系因子的实在论，指单个的关系因子作为实在的真实性，包括语言实在论中的语言之真（或语言之意义）、时空实在论中的时空之真、自我（或心理）实在论中的意识之真、自然（或科学）实在论中的知识（或科学）之真、社会实在论中的精神之真、历史实在论中的文化之真、宗教实在论中的信心之真的难题。当然，对于不同的关系因子，其所呈现出来的"实在性"、"真"的意涵具有实质性的差异。此外，在关系神学中，还有神学实在论中本真的神圣之真。在一定程度上，宗教实在论中的信心之真带有非本真的神圣之真的特征。它一旦

和神人关系中的启示之真相遇，一旦承受这种启示之真就可能被更新为本真的神圣之真。

世界图景关系中的关系因子，这意味着要在世界图景关系中阐明单个关系因子的意涵，其问题如把语言放在世界图景关系中来阐明，即有世界图景关系中的语言，包括人言关系中的自我：语言与自我的关系，人言关系中的时间：语言与时间的关系，人言关系中的自然：语言与自然的关系，人言关系中的社会：语言与社会的关系，人言关系中的历史：语言与历史的关系，人言关系中的神圣：语言与神圣的关系。或者说，在人的语言中如何呈现其自我、时间、自然、社会、历史、神圣；又如把自我放在世界图景关系中来阐明，即有世界图景关系中的自我，包括人我关系中的语言：自我与语言的关系，人我关系中的时间：自我与时间的关系，人我关系中的自然：自我与自然的关系，人我关系中的社会：自我与社会（他人）的关系，人我关系中的历史：自我与历史的关系，人我关系中的神圣：自我与神圣的关系。或者说，在人的自我中如何呈现其语言、时间、自然、社会、历史、神圣。当然，这里还包括把时间放在世界图景关系中来阐明，即有世界图景关系中的时间；把自然放在世界图景关系中来阐明，即有世界图景关系中的自然；把社会放在世界图景关系中来阐明，即有世界图景关系中的社会；把历史放在世界图景关系中来阐明，即有世界图景关系中的历史；把神圣放在世界图景关系中来阐明，即有世界图景关系中的神圣。

在一定程度上，在分层的阐释中，我们从定义与本质、结构与样态、关系因子的实在论几个方面言说单个关系因子，其最终目的是为阐明世界图景关系中的关系因子做奠基，是为了把单个的关系因子展开在世界图景关系中，从而更准确地理解关系因子以及我们所生活的世界本身。

既然关于世界的生成因子的言说都是在和言说者个人关系中展开的，那么，



我们将会分层阐释七重关系向度中的语言、时间、个人、自然、社会、历史、神圣。

3.3 互动的审视（interactive perspective）

互动的审视，植根于“人和七个关系因子形成七种关系并且这些关系彼此互动生成着人的世界”之命题。它的第一层涵义，指从一重关系审视其他六重关系，如上述的人神关系中的自我意味着人神关系中的人我关系，人神关系中的语言意味着人神关系中的人言关系，人神关系中的时间意味着人神关系中的人时关系，人神关系中的自然意味着人神关系中的人物关系，人神关系中的社会意味着人神关系中的人人关系，人神关系中的历史意味着人神关系中的人史关系。

世界图景逻辑学，注重世界图景研究中核心概念的相关性阐释，把任何问题的背景置于人所面对的最基本的七重关系向度中。这七重向度，在逻辑上分别处于四种关系之中，即在向度 A 与向度 B 的关系陈述中，意味着 A 中的 B＝以 A 为中心的对 B 的理解，B 中的 A＝以 B 为中心的对 A 的理解，A 与 B 平行而不相交=A 与 B 都不是中心而彼此差别，A 与 B 的交叉关系=A 与 B 都不是中心但彼此相关。这就是互动审视的第二层涵义。

我们以个人与语言的关系互动审视为例，其需要展开的内容如下：

a 个人中的语言 = 言语 以个人为中心对语言的理解 个人主义的语言观。从个人主义的语言观审视时间、个人、自然、社会、历史、神圣；b 语言中的个人 以语言为中心对个人的理解 语言中心的个人观（人观）。从语言中心的个人观（人观）审视时间、个人、自然、社会、历史、神圣；c 个人与语言平行而不相交的关系=个人与语言都不是中心而彼此差别 平行论的语言观。从平行论的语言观审视时间、个人、自然、社会、历史、神圣；d 个人与语言的交叉关系：话语=个人与语言都不是中心而彼此相关 交叉论的语言观。从交叉论的

语言观审视时间、个人、自然、社会、历史、神圣。

再以个人与时间的关系的互动审视为例，其需要展开的内容如下：

a 个人中的时间关系 = 以个人为中心的对时间的理解 个人主义的时间观。从个人主义的时间观审视语言、个人、自然、社会、历史、神圣；b 时间中的个人关系 = 以时间为中心的对个人的理解 时间中心的个人观（人观）。从时间中心的个人观（人观）审视语言、个人、自然、社会、历史、神圣。c 个人与时间平行而不相交的关系=个人与时间都不是中心而彼此差别 平行论的时间观。从平行论的时间观审视语言、个人、自然、社会、历史、神圣；d 个人与时间的交叉关系=个人与时间都不是中心而彼此相关 交叉论的时间观。从交叉论的时间观审视语言、个人、自然、社会、历史、神圣。

这种互动审视，还包括个人与自我的关系、个人与自然的关系、个人与社会的关系、个人与历史的关系、个人与神圣的关系。

总之，世界图景逻辑的展开，具有整全性、分层性、互动性。因此，世界图景逻辑是一种关于受造世界整全的、分层的、互动的逻辑诠释体系。世界由七重关系（或七个向度）构成，包括人言关系、人时关系、人我关系、人物关系、人人关系、人史关系、人神关系。这些关系中的人，指在人类共同体中作为个体生命而存在的个人（person）。在终极的意义上，这种对于世界图景逻辑的言说，其基础为关系神学。



参考文献

约翰·杜海姆·彼得斯：《奇云：媒介即存有》，邓建国译，上海：复旦大学出版社，2021 年。

约纳斯：《诺斯替宗教》，张新樟译，香港：道风书社，2003 年。

马丁•布伯：《论犹太教》，刘杰等译，济南：山东大学出版社，2009 年。

尚志英：《寻找家园——多维视野中的维特根斯坦语言哲学》，北京：人民出版社，1992 年。

维特根斯坦：《逻辑哲学论：德英对照》，北京：中国社会科学出版社，1999 年。

西佩·斯图尔曼：《发明人类：平等与文化差异的全球观念史》，许双如译，桂林：广西师范大学出版社，2022 年。

查常平：《当代艺术的人文追思（1997—2007）（上卷）》，桂林：广西师范大学出版社，2008 年。

查常平：《新约的世界图景逻辑（第一卷）引论 新约的历史逻辑》，上海：上海三联书店，2011 年。

查常平：《历史与逻辑：逻辑历史学引论(修订本上下)，新北：花木兰文化事业有限公司，2022 年。

查常平：《人文学的文化逻辑——形上、艺术、宗教、美学之比较(修订本上下)》，新北：花木兰文化事业有限公司，2021 年。

查常平：《中国先锋艺术思想史第一卷世界关系美学》，上海：上海三联书店，2017 年。

On the World-picture Logic

ZHA Changping (Sichuan University)

Abstract: This article discusses the world-picture logic that is holistic, multilayered, interactive. Therefore, the world-picture logic is a holistic, multilayered, interactive logic system of the interpretation of the world whose basis is the relational theology. Based on the relationship between creator and creations, the part of creations should be treated as the whole. The holistic in the world-picture logic means that the forming factors of the world consisted of the seven relationships (the seven dimensions) that include human-linguistic relationship (=relationship of humans and language), human-temporal relationship (=relationship of humans and time), human-self relationship (=relationship of humans and self), human-thing relationship (=relationship of humans and material nature, relationship of humans and natural organisms, relationship of humans and fleshly organisms), human-human relationship (=relationship of humans and others), human-history relationship (=relationship of humans and history), and human-divine relationship (=relationship of humans and the divine); The multilayered means that the relationship among the forming factors of the world needs to be interpreted stratifiedly from every dimension; The interactive means that the relationship among the forming factors of the world needs to be looked at for each other. The human among these relationships refers to the individual person who exists as an individual life in the community of humanity. This is especially important for the tradition of Chinese ideas that are oriented to collectivism as their value, because any idea without the existence of individual life including every person in history will ultimately alienate the existence of individual life from itself, deprive his independent personality and make him as a dependent one. They will result in the nonhuman, even anti-humanist totalitarian system of discourse in the fields of both social life and historical writing.

Keywords: The World-picture Logic, the Relational Theology, Holistic, Multilayered, Interactive





一般论文

Articles

东北沦陷时期日伪利用天主教仪式开展的政治教化
——以《满洲公教月刊》记载为例*

徐炳三（华中师范大学近代史所）、赵洋（武汉博物馆）

摘要：中国东北沦陷期间，日伪政权派遣警察特务和各级官员广泛参与各类天主教仪式，藉此对天主教徒实施政治教化。这些仪式被迫加入遥拜日伪“皇帝”“皇城”，唱日伪“国歌”，升日伪“国旗”等内容；天主教神职人员则配合官方，结合天主教教义，积极宣扬日伪殖民思想和侵略政策。日伪政权还强迫天主教徒参加伪满各类政治庆典，天主教学校参与此类活动尤为频繁。这些仪式对政治的强调远超过宗教本身，其中参拜神社带有明显的偶像崇拜色彩。上述现象既反映出日伪政权对宗教组织的强势渗透和利用，也印证了教廷为了传教利益而与日伪政权积极合作的史实。

关键词：伪满洲国、天主教会、天主教仪式、政教关系

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202312_(21).0002

中国东北沦陷期间，教廷与伪满政权的关系颇为敏感。虽然学界就教廷是否承认伪满洲国问题存在分歧，但可以肯定的是，为了确保传教利益，教廷至

* 本文系教育部人文社科重点研究基地重大项目“国家治理视域下美国基督教会援华活动研究（1937—1945）”（项目号：22JJD770031）阶段性成果。



少在形式上与伪满有外交往来，天主教会在事实上对伪政权持合作态度。[1]这种合作在天主教诸多仪式上表现得尤为明显。这些仪式除了弥撒、坚振等一系列宗教圣事外，还包括一些重大的节日庆典仪式，如耶稣圣诞瞻礼日、圣母升天日、耶稣复活瞻礼日等等。鉴于这些礼仪对于信众情感的巨大感染力，日伪政权强势地将其意识形态渗透其中，希望借此影响天主教徒的心理，加强他们对伪满洲国的认同感。同时，日伪强迫天主教徒参加伪满规定的某些典礼，使这些典礼与天主教仪式合为一体。这些仪式中充斥着日伪官方的政治训导，反映出政治势力对宗教的强势渗透。本文试以《满洲公教月刊》记载为例，就相关问题展开分析和讨论。

《满洲公教月刊》是伪满天主教期刊中涵盖面最广、辐射面最大、代表性最强、保存最完整的月刊。该刊创刊于 1935 年 6 月，是法国巴黎外方传教会创办的中文刊物，发行机构为奉天市小南关天主堂公教印书馆。该刊作者主要为天主教神父、信徒、学生等，读者群也基本为教内人士，最大发行量约 1700 份。现可查阅到 1935—1941 年共 7 卷 77 期，总量不少于 3000 页。《月刊》主要内容为天主教教义、历史与现状，栏目包括论坛、论著、圣教道理、历史、公教教育、国内教务新闻、国外公教新闻、译著、文艺、杂俎、杂记等等，是

[1] 相关成果包括顾卫民：《中国与罗马教廷关系史略》，北京：东方出版社，2000 年；顾裕禄：《梵蒂冈承认伪满洲国实录》，《中国宗教》2005 年第 2 期；顾裕禄：《中国天主教的过去和现在》，上海：上海社会科学院出版社，1989 年；顾裕禄：《中国天主教述评》，上海：上海社会科学院出版社，2005 年；陈方中、江国雄：《中梵外交关系史》，台北：台湾商务印书馆，2003 年；Giovanni Coco, *Santa sede e Manciukuò, 1932-1945*, Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 2006. 目前以伪满文献研究天主教与伪满关系的文章十分稀少，仅见吴佩军：《20 世纪上半叶东北天主教史的考察——以黑龙江省海伦县海北镇为例》，《外国问题研究》2010 年第 3 期；吴佩军：《罗马教廷、东北天主教会与伪满洲国》，《外国问题研究》2011 年第 3 期；吴佩军：《太平洋战争时期的四平集中营——伪满当局对东北境内同盟国天主教神职人员的政策》，《外国问题研究》2011 年第 4 期；吴佩军：《伪满时期的政教关系——以天主教延吉教区为中心》，《外国问题研究》2013 年第 1 期；徐炳三：《再论伪满洲天主教会与日伪政权的关系》，《天主教思想与文化》2019 年第 8 辑，等等。

研究沦陷区天主教及其政教关系不可多得的重要文献。

一、东北沦陷时期天主教与伪满的关系

东北沦陷时期天主教会与日伪政权的关系，因过于密切而一度遭诟病。以陈方中、江国雄、乔瓦尼·科科（Giovanni Coco）等为代表的一些学者认为，教廷承认伪满以及与伪满亲善均出自日本的宣传，以期变不利的国际舆论为有利；教廷出于传教利益，对这种宣传采取模棱两可的沉默态度。然而，亲善宣传并非全部来自于日本，伪满天主教会本身也在为这种舆论推波助澜。

伪满天主教期刊《满洲公教月刊》上刊载了大量相关报道。代表性的如1935 年 11 月，伪满宗座代表高德惠遵教皇嘱托，将一尊教皇纯金圣像赠给溥仪。[1]1935 年 11 月 18 日，高德惠从梵蒂冈返回长春，受到伪满外交部官员的欢迎。21 日高德惠访问伪政府，次日伪外交部大臣回访。23 日伪满外交部大臣张景惠偕政要宴请高德惠。[2]1935 年 12 月 2 日，高德惠以教皇代表身份，偕沙司铎在伪皇宫勤民楼东便殿觐见溥仪。[3]1938 年 9 月 13 日，伪满以韩云阶为团长的特别使节团觐见教皇，赠送溥仪书翰和玉香炉一座。[4]1938 年 10 月 12 日，教皇致溥仪书函问候。[5]1938 年德国纳粹 18 人访问伪满，专程拜访高德惠，伪满政府高官宴请。[6]1939 年 2 月 10 日教皇必约十一世逝世，14 日伪满政要前往高德惠处吊唁，并向教廷发电报慰问。[7]17 日伪满安排在长春举行追悼大祭，

[1]《罗马圣父恭献皇帝陛下纪念品》，《满洲公教月刊》1936 年第 2 卷第 1 期，第 18 页。

[2]《高大主教归满应酬忙，张外交部大臣为设洗尘宴》，《满洲公教月刊》1936 年 2 月第 2 卷第 1 期，第 17 页。

[3]《高大主教觐见皇帝陛下》，《满洲公教月刊》1936 年第 2 卷第 1 期，第 19 页。

[4]《满洲帝国特使团访问教皇廷之一瞥》，《满洲公教月刊》1939 年第 5 卷第 2 期，第 66-67 页。

[5]《教宗致满洲皇帝书翰》，《满洲公教月刊》1939 年第 5 卷第 3 期，第 98 页。

[6]《意亲善使节团抵京拜见教皇代表》》，《满洲公教月刊》1938 年第 4 卷第 6 期，第 178-179 页。

[7]《教皇驾崩新京的经过》，《满洲公教月刊》1939 年第 5 卷第 4 期，第 111 页。



伪满洲国各部、关东军、伪满团体、驻伪满外交使团均有代表参加。[1]

天主教会还在刊物上发表大量言论，号召信徒服从和服务于日伪政权。比如 1935 年 6 月，“满洲国全体主教布告”在《满洲公教月刊》创刊号上刊载。布告引用保罗的话：“汝当通知，虽为教民，亦属于皇帝官长权下”，要求东北信徒“凡无碍教规者，均宜惟命是从。一切言行，凡有碍满洲国者，一律远避，除竭力爱国以作表率外，尚宜虔祈天主，恩赐皇帝福寿无疆，国泰民安。”[2]再如 1936 年 10 月，天主教会号召信徒为统治者祈祷，希望统治者不为物质主义、权术主义、过激的爱国主义等言论所迷惑。[3]每逢伪满“建国”纪念日，天主教会都会要求东北信徒悬挂伪国旗庆祝，“并于各教堂内，皆行公同祈祷，恭诵经文，虔求天主，赏赐皇帝，福祚绵长，国泰民安，以贯彻精神之庆祝。”《月刊》还专门编制东北天主教统一的祷文《求为皇帝诵》及《求为官府诵》，极尽逢迎之能事。[4]

天主教会的态度获得了相应的回报，日伪政权出于政治上的考量，对天主教施以特惠。天主教刊物在伪满时期如雨后春笋般迅速出现，为表示对天主教的重视，一批伪满要人在《满洲公教月刊》创刊扉页上题词。日伪经常对教会事业进行奖励以示优渥。比如 1935 年 11 月，满铁总裁松冈洋右偕同满铁要员，访问了仁慈堂。[5] 1936 年 3 月，伪政府授予仁慈堂奖状一张，银盾一座。[6]再如位于长春西北 75 公里处的天主教村小八家，同样被伪政府树为模范。伪满协和会控制了该村的基层组织，伪满要人经常到该村视察游览。伪满中央社会事

---

[1]《在京举行罗马教皇追掉典礼哀荣》，《满洲公教月刊》1939 年第 5 卷第 4 期，第 112 页。

[2]《录康德元年满洲国全体主教布告》，《满洲公教月刊》1935 年第 1 卷特刊，第 1 页。

[3]《十月祈祷会总意：为在上位者》，《满洲公教月刊》1936 年第 2 卷第 10 期，第 297 页。

[4]《建国纪念日谨话》，《满洲公教月刊》1936 年第 2 卷第 3 期，第 65 页。

[5]《松冈满铁总裁参观仁慈堂》，《满洲公教月刊》1936 年第 2 卷第 1 期。

[6]《新京市政府表彰勋绩授予仁慈堂奖状及银盾》，《满洲公教月刊》1936 年第 2 卷第 4 期。

业联合会奖励该村教会奖章一枚、证书一件、补助金若干，该社总裁发文对法国神父进行表彰。[1]类似天主教神父个人因办教育、慈善等所受伪政府奖励者还有很多，并非小八家的特例。为了笼络天主教徒，日伪政权还不时组织信徒到日本留学，以期在天主教会中培养日本军国主义势力的忠实追随者。比如 1936 年郝建德神父、孙良佐修士、任明清修士到日本东京学习日语；[2]1939 年奉天圣母圣心会派遣祁志英和母志国两位修女赴日学医。[3]

当然，日伪政权对天主教底层中国信徒的监控和迫害从未停止，日本对天主教中日本敌国派别也十分警惕。太平洋战争爆发后，加拿大、比利时等国的天主教神父 27 人被关进集中营。不久，德国和法国籍神甫占据了被捕神甫的职位，东北天主教会内部发生的政治性重组。日本敌国天主教学校等社会事业部分关闭，部分改为公立。[4]但因梵蒂冈的关系，天主教在东北地区各宗教中依然处于较好的发展态势。

二、伪满天主教仪式中的“官方在场”

鉴于天主教会与日伪政权的密切关系，伪满时期大量天主教会仪式均有日伪官方的介入，这种介入带有明显的政治宣传目的。官方希望在这些场合宣扬伪满建国的合理性和正统性，并极力塑造有利于日本的“国民精神”。

一方面，伪满官方以政令的形式介入，要求天主教仪式在形式上必须体现出对日伪政权的臣服。一般来说，无论主教巡阅、天主教节日，还是神父晋铎祝圣、圣体游行等宗教色彩浓厚的仪式活动，都被注入了政治元素。信徒不仅

[1]《吉林教区长春县小八家村小史并开教记略》，《满洲公教月刊》1937 年第 3 卷第 6 期，第 172 页。

[2]常司铎：《郝建德铎回满》，《满洲公教月刊》1936 年第 2 卷第 3 期，第 86 页。

[3]《满洲留学的修道女》，《满洲公教月刊》1939 年第 5 卷第 8 期，第 254-255 页。

[4]『各国ニ於ケル宗教及布教関係雑件 第五巻 10．満州国』，JACAR，Ref. B04012548200，《外務省記録》，東京：外務省外交史料館，1943 年。



要唱圣歌、诵歌，还须唱伪满“国歌”，伪满后期仪式现场还被要求唱日本国歌和“日满交欢歌”；不仅要升教皇国国旗，还要悬挂“日满国旗”；不仅要向教皇帝宫遥拜，还要向伪满“皇帝”和日本天皇遥拜，并向他们的“御影”敬拜。以 1936 年 2 月 10 日巴彦分教区为例，该教区召开奉迎罗马教皇驻满代表高德惠主教大会，大会设计了严格的程序：恭谨开会、全体肃立、奏乐、升教旗、升伪满“国旗”、鸣放鞭炮、祈祷、合唱伪满“国歌”、向教旗和“国旗”敬礼、奉读教皇通谕、遥拜梵蒂冈、遥拜伪满“皇城”、为教皇和伪满“皇帝”祈祷、默祷、宣读闭会词。[1]这是伪满洲前期教会仪式的情形，伪满后期的相关要求更加严苛，遥拜日本天皇、唱日本国歌成为必选项。

另一方面，日伪直接派遣各级官员参加天主教仪式，并在仪式上强行宣扬日伪意识形态。日伪经常直接派遣军警、伪满协和会等国家机器参与天主教仪式。比如 1936 年 8 月 24 日至 26 日，间岛举行天主教传入四十周年纪念庆祝大会，参加者包括教会学校学生、天主教徒、一般民众等，达数万人之多。[2]伪满协和会获悉后，立即赶往现场，通过发放传单、播放广播、放映电影等方式进行政治宣传。军警特务则穿梭于活动的各个角落，严密监视活动现场的可疑动向。

再如 1935 年 6 月，吉林教区举行桑司铎晋铎金庆和胡司铎晋铎银庆典礼，典礼结束后，协和会借信徒集中在天主堂的机会，派人员携电影映演机放映《皇帝访日》和《小八家子风景》两部影片。[3]类似题材的影片经常在教会典礼

---

[1] 夏书麟：《高主教巡阅巴彦分教区行程中的奉迎盛况一瞥》，《满洲公教月刊》1936 年第 2 卷第 4 到第 6 期连载。

[2] 参见《天主教间岛传来四十周年纪念庆祝大会》，《满洲公教月刊》1936 年第 2 卷第 11 期，第 632 页。

[3] 参见《吉林教区桑司铎晋铎金庆和胡司铎晋铎银庆》，《满洲公教月刊》1935 年第 1 卷第 1 期，第 68 页。

上放映。溥仪访日一事常被当局大书特书，以宣扬“日满一体”“一心一德”，促使民众理解“日满亲善”“民族协和”和“王道乐土”的意涵。告诫民众伪满洲国是靠日本的援助与提携才得以独立与繁荣，要时刻谨记日本的恩德，与日本亲善合作，这样才能建成美满的“道义世界”。而小八家子作为天主教的“模范村”，是当局为统一和规范天主教团体而树立的“典型”。目的是把小八家打造成一个全方位顺从日伪统制的模板，希望各教堂以它作为效仿的标准。日伪不时裹挟该村信徒参与政治纪念活动，比如 1935 年 9 月，小八家子举行庆祝“九一八”事变四周年纪念会，神父、修女、教友、学生等手持日本国旗，在天主堂前举行声势浩大的纪念活动。[1]

日伪官员还不时以来宾身份参加天主教仪式，以营造一种政教相安的氛围。日伪官员参加瞻礼、节日庆典、司铎祝圣仪式、主教巡阅庆典等天主教仪式已成惯例。比如 1936 年，伪满洲国暂行宗座代表高德惠主教频繁巡阅海北镇、海星镇、巴彦教区、小八家子等地区。高主教所到之处，各教区天主堂均开展热烈的欢迎仪式，参加者除了教会人士外，还有当地官署代表和伪满各团体。1936 年 2 月高主教巡阅巴彦分教区，县长张东壁、警察署长于泊清、各机关法团士绅首领均在郊外迎接，沿途戒备森严，并有警察列队高呼举枪致敬，教友持旗高呼万岁。[2]2 月 10 日，巴彦举行奉迎罗马教皇驻满代表高主教大会，县长、参事官、内务局、教育局、伪满电信电话株式会社等伪满官员和机关团体各界发来欢迎词，以示对高主教莅临巴彦的欢迎。奉迎仪式结束后，高主教又与地方军政长官和团体首领的会晤，表示这次巡游将对巴彦地区的政教前途影响积极，对民教相安和伪满国策前途也大有裨益。高主教作为伪满暂行宗座代

[1]《小八家子庆祝事变四周年纪念摄影》，《满洲公教月刊》1936 年第 2 卷第 12 期，第 646 页。

[2] 参见夏书麟：《高主教巡阅巴彦分教区行程中的奉迎盛况一瞥》，《满洲公教月刊》1936 年第 2 卷第 4 期，第 349-350 页。



表，其巡视活动具有某种政治上的象征意义，在事实上直接或间接地宣传了日伪的意识形态。

伪满官员在天主教仪式上，通常会发表弘扬国家意志的训词或祝词。发表公共训诫是伪满政治控制的特色之一，频率和强度都很大。公共训诫的前提是要有群众聚会，天主教典礼仪式恰恰提供了这个平台。这种场合往往有大批信众聚集，教会一般借此向民众宣讲天主教教义，引人皈依或加强信徒信仰。神父经常会对全体信徒进行训导，训言的要旨一般是通过传达天主的训诫和教皇通谕，告诫信徒要谨守教规、虔诚爱主、善尽本分。官员的介入使得训诫带有强烈的政治色彩，成为政府与教会共同经营的平台。

伪满官员的训词大都肯定天主教在慈善、教育、道德上的成绩，号召天主教与伪满洲国秉承“一德一心”的精神继续推进“新国家”的繁荣，以塑造“忠君爱国”的“良善国民”。比如 1936 年 8 月 19 日，洮南县私立光华两级小学校新校舍落成典礼上，参加庆祝仪式的来宾有县长、参事官、协和会官员及日满各界人士 50 余人，各界均有祝词及对联等赠呈。参事官发言称：“希贵校当局，本建国方针，锐意努力，以发扬王道国家之教育。对学生训导，以建国精神而力尽发展向上，实为期待者。”[1]1936 年四平街天主堂私立英文初级中学举办第一级学生毕业典礼，县长、省师范校长、满日小学校长等前来参加并发表祝训词。梨树县视学刘鹏汉赞誉：“天主教是世界伟大第一宗教，有博爱的主义，天主教学校为教育满洲国子弟做出重大贡献”。[2]1936 年 2 月，高主教巡阅巴彦分教区，伪军第 24 团团长代表赵副官在奉迎大会上称：“教皇倾力于人民道德恢复，天

---

[1]《洮南县私立光华两级小学校新校舍落成典志盛》，《满洲公教月刊》1936 年第 2 卷第 11 期，第 616 页。

[2]《四平街天主堂私立英文初级中学第一级学生毕业典礼之盛祝》，《满洲公教月刊》1936 年第 2 卷第 2 期，第 262 页。

主教是黑暗时代救星。满洲国国势昌盛，社会发展不能不借助教皇。"[1]协和会办事处处员郝俊峰就伪满与天主教的关系加以阐释："我满洲建国，以王道为本，而天主教又合国情，皆视共产为仇敌尔。"[2]

三、天主教仪式中教会领袖的"政治自觉"

与日伪官员的发言相呼应，东北天主教领袖在仪式上发表的言论，同样包含大量政治教化内容，且往往结合天主教教义进行阐发。

教会领袖在庆典场合往往以宣讲教义为主，但这种宣讲中夹杂了大量政治话语。宗教层面上的如 1935 年公主岭行坚振礼，石主教在训词称："劝教友善尽本分，作耶稣的勇兵"。[3]1937 年 10 月 24 日，在林西县大营子全体教民庆祝新设教区林东监牧区蓝主教的大会上，纪大司铎表示要"勤谕教众，遵国法而守教规，重修灵而安本分。"[4]这类仪式往往伴有祈祷公诵，其中经常有教会和伪满协同发展目标的言论，祈求"圣教广扬，异端消灭，满洲国国泰民安，五谷丰登。"[5]比如 1937 年 1 月 9 日，高主教来双阳巡视教务，在大祭典礼上祈求："大皇帝康宁健在，人民乐业，国祚绵长。希望满洲国三千万民众早日皈依天主公教会。感念友邦共存共荣的精神，协和民族，本着群策群力的真谛，建设东亚永久之和平。"[6]

---

1 夏书麟：《高主教巡阅巴彦分教区行程中的奉迎盛况一瞥》，《满洲公教月刊》1936 年第 2 卷第 6 期，第 425 页。

2 夏书麟：《高主教巡阅巴彦分教区行程中的奉迎盛况一瞥》，《满洲公教月刊》1936 年第 2 卷第 6 期，第 426 页。

3《耶稣升天瞻礼石主教来公主岭行坚振志盛》，《满洲公教月刊》1936 年第 2 卷第 7 期，第 468 页。

4《林西县大营子全体教民庆祝新设教区林东监牧区蓝主教志盛》，《满洲公教月刊》第 3 卷第 12 期，第 486 页。

5 赵景堂：《林西县大营子天主堂第三界庆祝圣体游行大会盛典》，《满洲公教月刊》1936 年第 2 卷第 9 期，第 547 页。

6《高大主教来双巡视》，《满洲公教月刊》1937 年第 3 卷第 3 期，第 128 页。



另一种情形是教会领袖直接对日伪政权的溢美和称颂。通常是极力赞美日本对伪满的援助和提携，盛赞“日满一体”“民族协和”“王道乐土”，号召信徒培养国家主义的国民道德素质，忠于日伪政权。其宣讲内容的基本特征是“本着一德一心的精神竭诚祝贺”[1]。伪满天主教会要始终保持与政府的亲善关系，并极力宣扬和渲染天主教会对伪满洲国王道乐土的赞扬与钦佩。天主教在伪满仪式中对信徒的训导，无不体现“爱国敬长”，心系伪满的内容，宣扬伪满“国运”与天主教的繁荣息息相关。教会领袖所采取的宣讲策略大致如下：

第一，淡化天主教的西方色彩，表达服从、融入伪满的政治态度。教会领袖首先提出自我改造和自我反省，引导信徒服从伪满政府。各教区的主教神父，特别是外籍司铎，大都秉承了驻伪满宗座代表高主教的意旨，自觉淡化自己外籍身份，以融入伪满洲国的政治语境，将伪满洲国视为自己的第二祖国。比如1940 年 3 月热河省隆化县天主堂召开讲演会，戴司铎发表讲演，就传教国籍与伪满洲国关系发表声明：“传教士们远渡重洋，历经跋涉来到伪满洲国地方，为的是消弭异端邪教使圣教广扬的大事业。自己生活在满洲国的土地上，遵守教会的命令，以传教为使命，誓不归国，就是将自己视为满洲国的一份子了。所以司铎与本国家毫无关系，不过种族之别。且在满洲国地面，暗中相帮国家法律，然国家法律管制人外面，不能管制人心，倘满洲国人民都奉教，敬真天主，完全成一个好国家好国民。”[2]这一点在他们常用词汇中也可以得到充分体现：“吾满洲国”“吾满洲国民”。

第二，教会领袖鲜明地表达天主教与伪满洲国的休戚关系，以此作为双方合作的基础。比如 1935 年 1 月，高主教与伪满外交大臣宴饮时声称：“自教皇

[1]《西丰县天主堂恭贺曲神父晋升司铎志盛》，《满洲公教月刊》1938 年第 4 卷第 1 期，第 48 页。
[2]《隆化天主堂开会志盛》，《满洲公教月刊》1940 年第 6 卷第 6 期，第 242 页。

廷承认满洲国以来，我国与公教间，极称融合。”[1]再如伪满洲国建国五周年纪念上主教指出：“希望天主公教，与满洲帝国政府，以后更要协和工作，同心同力，引导满洲国民精神的幸福。”[2]在另外一些仪式中，教会领袖的类似表达更是比比皆是。比如高主教在巴彦一次仪式上说：“蔽主教自客岁九月间恭乘教廷训令特任驻满全权大使，由罗马圣京回满新京后，即谒宫内府觐见康德，呈捧纪念品，赴约外交部张大臣与日本南大使欢宴中谈及建国精神以道德仁爱为本，那么与天主教义是相符合的。”[3]宗教领袖刻意夸大教廷与伪满的友好关系，试图在“日满亲善”“王道乐土”“忠君爱国”等国民道德要求上积极寻找两者的契合点。1938 年 9 月 1 日桦川县千振市祝圣新堂，其中陈文学与尚志学司铎的祝词诗特别引人注意。比如“旭日东升照满洲，日满协和日日庥；千振发展逐日进，一德一心万万秋。”“德公圣堂来千振，盛筵款待日军民；满人幸得来陪宴，两国并作一国春。”[4]祝诗将“日满亲善”“一德一心”的伪满洲建国主旨体现得十分露骨。1940 年 3 月，隆化县天主堂召开讲演会，会上神父训词“天主教是真教，按照伪满洲国王道主义、忠孝仁爱政务，一德一心，暗中帮助国家。”[5]强调教友不仅要谨守天主给的诫命，还要时刻谨记“奉公守法，忠君爱国”的伪满洲国民道德要求。

第三，教会领袖刻意将伪满政治意识与天主教教义相比附，以宣扬伪满洲国的合法性和信徒服从伪满的合理性。天主教神父经常对教义进行歪曲解释，号召天主教徒忠君爱国。在仪式活动中，他们利用教会的教义和理念，对信徒

[1]《高大主教归满应酬忙，张外交部大臣为社洗尘宴》，《满洲公教月刊》1936 第 2 卷第 1 期，第 221 页。

[2]《建国五周年纪念感言》，《满洲公教月刊》1937 年第 3 卷第 3 期，第 107 页。

[3]夏书麟：《高主教巡阅巴彦分教区行程中的奉迎盛况一瞥》，《满洲公教月刊》第 2 卷第 4 期，第 380 页。

[4]尚志学：《千振圣堂》，《满洲公教月刊》第 4 卷第 11 期，第 452 页。

[5]《开会盛况志》，《满洲公教月刊》1940 年第 6 卷第 8 期，第 320 页。



的思想和言行加以训导，促使他们从天主的教理中理解对教会、国家、君上的本分和义务。比如 1936 年 2 月高德惠巡阅巴彦分教区，在奉迎大会上他谈及天主十诫，并着重讲述了第四诫孝敬父母。经过主教的阐释，孝敬父母的诫命与“忠君爱国”联系起来：“造天地的天主也是父母，治抚民众的皇帝长官也是父母，生育自己的也是父母。按照信教的本分，遵守第四诫，为造我者与治我者祈求，孝敬听命他们。这样才配称新教友。”[1]

教会领袖在仪式中的表态似乎是一种“政治自觉”，但事实上未必如此。一方面，在日伪要人参与的公共场合，天主教领袖别无选择地要迎合他们的意见。另一方面，伪满军警公开或秘密地监控着各类集会，缺乏恭顺的政治表态将引来麻烦。其实伪满时期各类团体在各种集会上被迫对伪满政权表忠心已是常态，并非天主教会所独有。更何况教廷与伪满之间是相互利用的共生关系——外籍主教大都秉承教皇的意志，努力与伪满修好，以保障其传教利益。因此他们在仪式中发表上述言论不足为奇，只是在道义上失去了正义立场。

四、伪满意识在天主教学校庆典仪式中的强势渗透

日伪政权除了介入天主教本身的宗教仪式外，还“制造”各种庆典仪式，强迫教会组织和信众群体参与。这些庆典未必是为天主教量身打造，而是针对整个伪满社会，但因天主教反对偶像崇拜的教义，而显得格外敏感和特别。此类仪式在天主教学校中贯彻得最为系统，学校奉令将伪满“国策”以庆典的形式加以宣扬，日伪希望以此潜移默化地影响学生。

天主教学校尊奉当局训令，参加官方规定的一切具有政治意象的活动。学校组织学生参加唱日本和伪满国歌、向伪满和日本国旗敬礼、礼拜皇帝像、奉

[1] 夏书麟：《高主教巡阅巴彦分教区行程中的奉迎盛况一瞥》，《满洲公教月刊》1936 年第 2 卷第 5 期，第 380 页。

读诏书等每日常规事项，以培养学生“忠君爱国”“协和友邦”的意识。每逢伪满“建国纪念日”“皇帝访日纪念日”“皇帝宣召纪念日”等特殊日子，天主教学校都会举行盛大的纪念活动。教会学校为这些纪念日设计了严格的流程，并有日伪各界代表参加。校长、各级官员和来宾针对师生的训话，均以“日满亲善”、一德一心等所谓的伪满“建国精神”为核心。他们一方面是为了宣传教化，另一方面也是对学校的监督和视察，审查学校是否严格执行了当局政治意识培养的训令。

每逢“建国”周年，学校、工、商、军、警、法团以及文化各机关均行放假，举行庆祝纪念大会和团体游行，天主教学校师生也被要求参加。这些活动除了宣讲“满日亲善”等论调外，还涉及遥拜皇宫、参拜神社等带有偶像崇拜色彩的活动，因与天主教教义发生冲突，起初遭到师生的强烈反对。长期以来，东北天主教会一直努力在寻求政治与宗教的平衡点，但礼仪之争问题很难含混过关，若想生存不得不作出让步。高德惠为此专门致信教皇，最终教皇确认参拜神社只是表示尊敬，不存在偶像崇拜嫌疑。虽然一些神父和信徒反对该指令，但终究无法抵抗教廷和伪满政权的双重压力。1939 年罗马信传部正式发布关于祭孔、敬神和偶像崇拜的新训令，天主教会关于祭孔敬神的礼仪之争禁令彻底被废除。[1]天主教学校学生不仅被要求在每日的典礼上向天皇敬礼和遥拜神社，而且还不时被组织起来到长春参观神社。天主教学校也在校内供奉神龛，以便学生祭拜。

在各种纪念日来临之际，天主教学校秉承各县当局的要求，集中开展多种形式的国民精神训导活动，比如建国精神讲演比赛、建国运动会等，以强化学生对伪满建国精神和国民道德素质要求的认识。他们经常在纪念日上宣扬：“满洲建国有赖日本，日满协和一体，满洲国的前途不可限量。”[2]在访日宣召三周年纪念日庆祝之际，奉天天主堂私立启明国民学校学生参加讲演声称：“日满两

[1] 《教皇廷传信部新训令》，《满洲公教月刊》1940 年第 6 卷第 6 期，第 199 页。

[2] 王永瑁：《建国日志盛》，《满洲公教月刊》1937 年第 3 卷第 8 期，第 340 页。



国是兄弟友邦，基于建国的原因结成了不可分的关系，感谢友邦的处处援助和提携。皇帝访日又造成两国更加一层的亲密与协和，伪满洲国官民上下，敬谨奉行一德一心的圣训，所以得到现在健全发展的气象”。日伪当局也把反共防共思维搬进学校，严防共产主义思想在学生中传播，强调“日满基于一德一心”，结成一个强有力的防共阵营。[1]

再以奉天天主堂私立启明两级小学校为例，1936 年 8 月底正值“建国精神普及周”，学校奉令宣扬“建国精神”，除每日举行升“国旗”和皇居遥拜外，还呈请县公署，开普及建国精神讲演大会。多数学生及家长、市民被裹挟参加讲演大会，县方代表及各机关官员列席，风光一时。师生在高压下被迫宣讲伪满“建国意义”及“日满不可分割”之关系。1937 年 5 月 2 日是溥仪访日回銮宣召纪念日，县当局举办了隆重的宣召纪念祝贺仪式，并组织宣召纪念辩论大会，奉天天主堂私立启明两级小学校派代表参加。同时，每年各县奉命举办“建国”运动大会，天主教学校必须组织学生参加。

天主教学校在各类学校自身典礼上，也不得不对学生进行政治训导，乃至对天主教会学校办学的宗旨和精神重新阐释。比如 1938 年，赤峰县赤峰街私立华峰国民优级国民学校举行毕业典礼及成绩展览会，除了唱“日满国歌”、向“日满国旗”敬礼、遥拜帝宫、奉读诏书、来宾致词等内容外，校长就对教会学校的宗旨重新定义。他明确指出，天主教教育的目的就是“教育王道儿童，协和友邦。”[2]学校宣传册上也同时印有“日满国旗”和十字架，以示天主教学校对日伪政权的忠诚和服从。校长训导毕业学生，要谨记学校的校训，即“忠孝”二字。“忠”指的是忠于自己，忠于家庭，忠于服务，忠于社会国家；“孝”指的是孝敬父母，敬悌师长，信义朋友。只有这样才能成就健全的人格，为国家社会发展服

[1] 齐荫宝：《访日宣召三周年之回顾》，《满洲公教月刊》1938 年第 4 卷第 7 期，第 297 页。

[2] 《赤峰县赤峰街私立华峰国民优级国民学校举行毕业典礼及成绩展览会》，《满洲公教月刊》1939 年第 5 卷第 5 期，第 223 页。

务。

1936 年 8 月 19 日，洮南县私立光华两级小学校新校舍落成典礼，校长在开会词中指出："尤必使学生彻底明了建国精神和王道主义之真谛，对于日满两国，一心一德，不可分离的关系，当有深刻的认识。最后，务使达到忠君爱国，奉公守法"。[1]洮南县天主堂教务司铎兼光化学校学董，则盛赞伪满洲国的"王道主义"，重申教会学校为伪满培养良民的办学方针，以及发展伪满"建国精神"和践行忠君爱国、亲仁善邻的教育大纲。县长典礼上呼吁师生，"本王道教育而迈进，以期发展万全"。他进一步指出，国家的健全发展以国民发展为中心，而国民的涵养需要以教育来实现。天主教私立学校补国家教育发展之不足，须以王道教育和仁义教育为指导方针。在此基础上，参事官对学校提出希望和建议："希贵校当局，本建国方针，锐意努力，以发扬王道国家之教育。对学生训导，以建国精神而力尽发展向上，实为期待者。"[2]

五、简短结论

伪满时期天主教会与伪满政治意志广泛交织，教会仪式作为日伪推行殖民教化的平台不断异化，从内容到形式无不强势渗透着以伪满"建国精神"为核心的政治训导。

天主教仪式可以作为政治教化平台是由其特点决定的。天主教会素来重视依靠各种仪式和庆典来加强信徒的信仰。这些典礼主要有宗教圣事仪式和节庆礼仪庆典两类，往往规模浩大、庄严隆重，对信徒思想、感情和心理有着巨大的感染力。在伪满还有一些特有的活动，比如高德惠作为伪满宗座代表，到伪

[1]《洮南县私立光华两级小学校新校舍落成典礼志盛》，《满洲公教月刊》1936 年第 2 卷第 11 期，第 616 页。

[2]《洮南县私立光华两级小学校新校舍落成典礼志盛》，《满洲公教月刊》1936 年第 2 卷第 11 期，第 617 页。



满各个教区巡视非常频繁，每个教区都会为之举行隆重的欢迎仪式。在日伪当局看来，这种稳固的群体活动有利于教会凝聚人心，当局可以利用信徒对教会权威的认同，将殖民宣传的任务交给教会去完成。天主教大规模的仪式庆典，往往伴有各种游艺和表演活动，吸引了众多教外民众。这样的场合恰恰适合日伪公开对民众开展政治教化，参与者越多，日伪宣传的受众就越广泛。另一方面，大量民众聚集也可能存在潜在的不稳定因素，出于对反日运动或政治串联的担忧，警察特务等国家机器常常会出现在会场。伪满官员直接的政治宣传，则带有平息政治对抗、驯化群众的目的，可谓一石二鸟。

另一种情形是日伪政权裹挟天主教团体和信众参与伪满公共庆典，这些庆典往往带有强烈的政治性。这类庆典在天主教学校贯彻得最为系统，因其中遥拜“皇帝”、参拜神社等礼仪带有偶像崇拜色彩，一度引起学生的思想混乱。对此，东北天主教会同样以臣服的态度回应，甚至在偶像崇拜的根本原则问题上作出让步，反映出特殊国际关系下宗教组织作出的特殊选择。

最后需要考虑是天主教会本身的政治态度。伪满时期，教廷与日伪政权之间关系极为密切，双方出于各自的需求努力迎合对方。这使得东北天主教会积极配合当局的政治宣传，教会也只有顺从迎合当局，才能够在相对“宽松”的环境下举行各种隆重仪式和庆典，以扩大教会的组织和社会影响力。这种互取所需的态度，恰恰可以解释为何天主教神职人员如此积极地宣扬日伪政策。当然，天主教会的态度并非代表所有中国天主教徒的意见，大量爱国天主教徒在当时的政治环境下无法表达个人主张，只能作为失语群体默默无声地存在。

参考文献

《满洲公教月刊》（1935-1940）

顾卫民：《中国与罗马教廷关系史略》，北京：东方出版社，2000 年。

顾裕禄：《梵蒂冈承认伪满洲国实录》，《中国宗教》2005 年第 2 期。

顾裕禄：《中国天主教的过去和现在》，上海：上海社会科学院出版社，1989 年。

顾裕禄：《中国天主教述评》，上海：上海社会科学院出版社，2005 年。

陈方中、江国雄：《中梵外交关系史》，台北：台湾商务印书馆，2003 年。

吴佩军：《20 世纪上半叶东北天主教史的考察——以黑龙江省海伦县海北镇为例》，《外国问题研究》2010 年第 3 期。

吴佩军：《罗马教廷、东北天主教会与伪满洲国》，《外国问题研究》2011 年第 3 期。

吴佩军：《太平洋战争时期的四平集中营——伪满当局对东北境内同盟国天主教神职人员的政策》，《外国问题研究》2011 年第 4 期。

吴佩军：《伪满时期的政教关系——以天主教延吉教区为中心》，《外国问题研究》2013 年第 1 期。

徐炳三：《再论伪满洲天主教会与日伪政权的关系》，《天主教思想与文化》2019 年第 8 辑。

Giovanni Coco, *Santa sede e Manciukuò, 1932-1945*, Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 2006.



Political Discipline and Catholic Ceremony in Manchukuo:Taking the *Record of Manchuria Monthly* as an Example

XU Bingsan (Central China Normal University)

ZHAO Yang (Wuhan Museum)

Abstract: During Manchukuo period, Japanese Puppet Regime often dispatched political organizations and officials to preach Japanese political ideas at various Catholic ceremonies. Catholic community were forced to worship Imperial City, Japanese and Manchukuo emperor, Manchukuo flag, and sing Manchukuo song on the occasions. Cooperating with the authority, Catholic clerics combined Catholic doctrines with Japanese policies and sang high praise for Manchukuo. They asked Catholics to obey and service Manchukuo and Japan. Catholic communities were also obliged to participate in various political celebrations, which were most frequent in Catholic schools. Part of rituals, such as shrine worship, have obvious idolatry elements. The phenomenon not only reflects that Japanese and Puppet Regime tried to utilize religious organizations, but also indicate that the Holy See cooperated with Japan actively in order to keep Catholic mission benefits.

Keywords: Manchukuo, the Catholic Churches, Catholic rituals, the relationship between politics and religion

从属抑或自立？——香港五旬节会“三自”之刍议*

陈明丽（广州大学公共管理学院社会学系）

摘要：二十世纪上半叶，中国基督教各教派纷纷追求自立，然而成果却并不理想。基督新教的一支新兴派别——五旬节派在进入中国的同时，该教派信仰群体的自立也在逐步进行，更有本土信徒在接受五旬节信息后逐步创建了自立教会。在香港五旬节会的早期历史中，一方面，五旬节派传教士作为独立传道人，由于他们没有充足的经费、不熟悉本土语言以及对福音传播广度的追求等，没能长期成为本土信仰群体的实际领导者，为香港五旬节会的自立提供了广阔空间；另一方面，香港五旬节会培养了一批本土传道人，他们积极筹措教会所需资金，承担起信仰群体中各类责任，使得该群体基本实现了“自养”、“自治”及“自传”。

关键字：五旬节派、自立、香港五旬节会

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202312_(21).0003

1922 年 5 月，“全国基督教大会”在上海召开，“中华全国基督教协进会”应运而生，顾长声认为“该协会提倡的‘三自’，即由中国人‘自养’、‘自治’和‘自传’，一直到 1949 年根本一条也没有实施过”，其背后有外国传教士、特别是美国传

* 本文系 2022 年度国家社会科学基金后期资助项目“五旬节信仰实践的全球化与本土化研究”（22FZJB009）的阶段性成果。



教士的操控。[1]顾卫民则认为，“自从 20 世纪开始，特别是 20 年代以后，中国教会本身的发展渐渐进入了一个新的阶段”。[2]顾卫民之所以有这样的结论，基于两个原因：第一是到了 20 年代，在华传教会中，中国信徒和神职人员势力和影响的增加；第二是城市和乡村中自立教会的发展和壮大。[3]所以，他认为早在 1949 年西方教会人员从中国大陆撤退以前，中国教会已经出现了自立倾向。[4]综合两位学者的看法，可以明确的一点是，从 20 年代开始这种教会自立的呼声随着民族主义的高涨越发响亮。与中国人建立的本土独立教会相比，在西方传教士的控制下的教会要自立颇为不易，甚至会得出与顾长声同样的结论。

然而，有一个中国基督教群体却能够在上世纪 20 年代，建立起自立的教会组织，这就是五旬宗基督教群体，在该群体中多面向的自立已经获得一定成果。在这个群体中有本土信仰者自己建立的独立教会，例如真耶稣教会及耶稣家庭；也有在西方传教士影响下建立的教会，例如河北正定县的使徒信心会以及本文关注的香港五旬节会等。五旬宗传入中国的时间为二十世纪初，相对于天主教及新教的其他教派稍晚，但是它们的自立并没有经过漫长的时间，而是几乎与五旬宗进入中国的过程同时进行。该宗派的传教士田姑娘（Anna M. Deane）在 1910 年表示：“我们的教会（即香港五旬节会）由中国人掌管，莫礼智是牧师，我们所有的执事都是中国人。我们唱诗、读经、祷告、讲道都是用中文”。[5]同样是在西方传教士的领导下，为什么这个新兴的教派能够迅速产生自立的教会组织呢？特别是，同时期的大公会系统教派自立比例极低。[6]通过

---

1 顾长声：《传教士与近代中国》，上海：上海人民出版社，2013 年，第 287-289 页。

2 顾卫民：《基督教与近代中国社会》，上海：上海人民出版社，2011 年，第 339 页。

3 顾卫民：《基督教与近代中国社会》，第 340 页。

4 同上。

5 Anna M. Deane, “Hong Kong, China”, *Bridegroom’s Messenger,* (1910/04/01), p.4.

6 胡卫清：《近代教会的自立——以潮惠长老会为个案（1881-1949）》，北京：宗教文化出版社，2023 年，第 8 页。

对香港五旬节会的分析，这个问题的答案会被具体呈现。

值得注意的是，这里的“三自”与差会的三自以及中国基督教三自爱国运动中的三自内涵有所不同，既并非出于差传战略的需要，也没有特定的政治意义。[1]胡卫清认为关于早期教会自立运动的研究十分复杂，其中许多讨论教会自立的个案研究中，都会讨论“传教士主导与本地教会人士的配合”，或者挖掘信仰群体中不同主体之间的矛盾。[2]在香港五旬节会中，既看不到传教士的主导，也看不到群体之间激烈的矛盾，呈现出与大公会系统教派截然不同的面貌，其自立是在本土信仰者既被动又主动的状态下产生的。对于香港五旬节会的自立路线，叶先秦表示：“并未如其他中国自立教派如真耶稣教会那般，诉诸民族话语而与西方差会决裂，并加以口诛笔伐”。[3]

由于教会自立的核心问题在于本地教会是否在教务、财政与人事管理上具有自主性，在研究香港五旬节会自养、自治与自传上也会通过这三方面来探讨，本文将依次讨论以下主题：1 教会人员的构成；2 教会资金的筹措；3 教会结构及教义内容的确定。透析该群体在这三方面的变化，可以清楚展现该群体为何能够自立，以及这种自立如何成为客观历史条件与主观思想意志相结合的产物。这一研究不仅在一定程度上填补中国五旬节派历史研究相对不足，也能够对缺乏梳理的中国基督教自立这一主题进行回应，增添独特的自立景象。[4]

一、 教会人员的流动

香港五旬节会最初名为使徒信心会，因为它与美国洛杉矶的使徒信心会存

---

[1] 张化：《新政权与基督教“三自”目标的实现》，《上海市社会主义学院学报》5（2019）：45-51。

[2] 胡卫清：《近代教会的自立——以潮惠长老会为个案（1881-1949）》，第 1-18 页。

[3] 叶先秦：《五旬节运动入华初期史略》，《建道神学院基督教与中国文化研究中心通讯》64(2016): 21-30。

[4] 同上。学者顾卫民表示，“然而可惜的是，中国基督徒与中国教会的自立，以及中国基督教会领袖的思想，至今仍然很少得到深入的分析，甚至是概要的介绍”。



在一定联系。1906 年，美国洛杉矶的使徒信心会出现了“亚苏萨复兴（The Azusa Street Revival），这一复兴被众多学者视为五旬节运动的开端。[1]与此同时，这一复兴促进了一波传教热情的高涨，许多参与其中的基督徒们在获得灵洗以及相关恩赐之后，迫不及待（或者说是毫无准备的，特别缺乏物质上的准备、语言训练等）地去往世界各地传教。[2]嘉活力夫妇（Mr. And Mrs. Garr, Alfred Goodrich Garr, SR.）就是其中具有代表性的传教士。嘉活力先生在成为五旬节传教士之前，是浸信会的一名牧师，服务于洛杉矶的焚棘传道会（Burning Bush Mission），他与其夫人是最先将五旬节信息传入香港的传教士。[3]

初期的五旬节派传教士多为独立传道人，这意味着他们来去较主流宗派传教士更为自由，就像他们受到感召来到中国一样，他们也会因为各种启示或原因离开，去往他地，事实也是如此。对于香港五旬节会而言，最为重要的传教士除了嘉活力夫妇之外，还有提出创办香港五旬节会刊物《五旬节真理报》的麦坚道牧师（Rev. T. J. McIntosh，1907 年 8 月来到澳门），再就是之后到来的罗莎·皮特曼（Rose Pittman）与弗利茨（Rosa Pittman and Fritz）、戴维斯弟兄（Brother Davis）以及前面提到的田姑娘等。通过嘉活力夫妇及麦坚道牧师的迁移状态、中国信徒的成长及其相关活动，能够看到教会人员的流动何以能够促动该教会的自立。

嘉活力夫妇于 1907 年 10 月 9 日来到香港，最初他们在美华会堂进行宣道，

---

[1] Vinson Synan, ed., *The Century of the Holy Spirit: 100 Years of Pentecostal and Charismatic Renewal, 1901-2001,* Nashville: Thomas Nelson, 2001, p.5. Vinson Synan, *The Holiness-Pentecostal Movement in the United States,* Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1971, p.114.

[2] 灵洗即圣灵的洗礼，与用水进行的洗礼对应，最初灵洗的证据最为主要的是说方言的恩赐，该恩赐可以使得人们不用学习就能够说他国的语言，由此，最初的五旬宗传教士并没有进行语言学习和其它准备，直接进入传教工作。

[3] 五旬节信息包含的五重福音分别为：归信、成圣、灵洗、医治以及耶稣基督即将再临。

在那里莫礼智被五旬节信息吸引了，并成为嘉活力夫妇的翻译。嘉活力夫妇在美国时，曾得到说方言恩赐，并且确定他们所说的语言是汉语和印度方言，但是他们在印度传教受挫，发现他们所说的根本不能让当地人明白，来到香港之后，他们明确表示不能用中国本土的语言讲道，找到一名得力的翻译成为当务之急。[1]当时莫礼智是美国传教会（American Board Church）的执事，并在香港开办了一所英文学校——乐群书塾，这所学校成为嘉活力夫妇离开美华会堂后的聚会场所，莫礼智能自如运用中英文，成为翻译的最佳人选。[2]嘉活力夫妇将美国使徒信心会的五旬节信息传入，并与莫礼智一起在香港成立了使徒信心会，不久之后，莫礼智接受了五旬节信息并获得灵洗及其相关恩赐，成为该教会的核心领导者。

嘉活力夫妇在香港的传道时间并不长，在经历了个体灾难（他们两个女儿及传道伙伴的去世）后，他们决定去往日本传教。1909 年 10 月 4 日再从日本回到香港，几个月之后他们回到美国，休假了一年多，之后于 1911 年 4 月 9 日再次来到中国。短暂停留之后他们于 1911 年 12 月回到美国，之后便没有再来中国，而是留在美国。[3]此外，嘉活力夫妇在中国期间，并不是一直留在香港，而是一有机会就来到广州等周边城市或其他地区传教。[4]除去多次短时间（去往日本、印度、广州各地）离开及路途上花费的时间，嘉活力夫妇在香港的时间算起来并不长。嘉活力牧师时常在教会中讲道，由莫礼智翻译，但由于多次的

[1] A. G. Garr, “News from China”, *Bridegroom’s Messenger*, (1908/2/1), p.1.

[2] “China,” *The Apostolic Faith*, (1908/ 1), p.1. 刘粤声：《香港基督教会史》，香港：香港浸信教会，1996 年，第 78 页。

[3] Stanley M. Burgess, ed. and Eduard M. van der Maas, associate editor, *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements,* Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2002, p.660.

[4] Annie E. Kirby,“Letter from China, Canton”, *Bridegroom’s Messenger*, (1908/05/15), p.1. Author Unknown, “Our Camp Meeting”, *Bridegroom’s Messenger*, (1909/06/15), p.1. 例如嘉活力先生曾在 1908 年 2 月 26 日，来到广州，就在这个期间与嘉活力夫妇一起去印度的黑人姊妹玛利亚及他们的一个孩子维吉尼亚（Virginia）去世了。



离开，这样的讲道也不能持续。1909 年，嘉活力夫妇有了开设传教士之家（Missionary Home）的念头。[1]希望为在香港的以及从这里来往的五旬节派传教士提供住所，1911 年，他们的传教士之家拥有了 16 个房间，莫礼智夫妇也跟他们住在一起。[2]这个传教士之家，为新来的传教士提供一定的训练，例如学习语言、熟悉生活，为他们进入内地做好准备，为许多来到香港中转的传教士提供了住所。[3]

另一位需要提及的传教士，是比嘉活力夫妇早两个月来到澳门的麦坚道牧师，一开始他的工作地点是澳门，但是由于当时的澳门是葡萄牙的殖民地，由天主教政府统治，所以他在那里的工作时常受到阻碍。[4]在他听说嘉活力夫妇来到香港后，就经常来香港与他们见面。[5]1908 年 5 月 15 日的 *Bridegroom's Messenger* 提到，麦坚道牧师一家人受到上帝呼召，去耶路撒冷工作，之后便离开中国；1909 年 11 月 15 日，该报报道了麦坚道牧师感到上帝让他与家人回到中国工作，并且已经在回中国的途中。[6]回到香港后，麦牧师在嘉活力夫妇去孟买的时候，代为管理传教士之家。在此期间，位于湾仔路的香港五旬节会出现了复兴状况，但是兴盛没多久，这个教会在麦坚道牧师的领导之下衰败了。[7]紧接着分裂的状况出现了，1910 年 4 月，莫礼智带领他的团队搬到香港的坚道，田安娜带着她刚刚成立的女子学校追随莫礼智。麦牧师从耶路撒冷回来之后，在距离香港一百英里的地方建立了传教站点，这个名为“Sai Nam（今佛山三水

[1] A. G. Garr, “From Sister A. G. Garr”, *Bridegroom's Messenger,* (1909/12/01), p.2.
[2] Frank Denney, Clara Denney and Blanche Appleby, “Have Reached Hong Kong, China”, *Bridegroom's Messenger*, (1911/03/01), p.1.
[3] “Pentecostal Work at Hong Kong-A Letter from Bro. Bartleman”, *Confidence*, (1911/02), p.35.
[4] T. J. McIntosh,“Bro. McIntosh's Letter”, *Bridegroom's Messenger*, (1907/10/01),p.2.
[5] T. J. McIntosh, “Letter from China”, *Bridegroom's Messenger*, (1907/12/01), p.1.
[6] Annie E. Kirby, “Letter from China, Canton”, *Bridegroom's Messenger*, (1908/05/15), p.1.
[7] Daniel Woods, “Failure and Success in the Ministry of T. J. McIntosh, the First Pentecostal Missionary to China”, Cyberjournal for Pentecostal-Charismatic Research, 12(2003), http://www.pctii.org/cyberj/cyberj12/woods.html, 2023 年 8 月 27 日引用。

县的西南镇）”的地方没有一位传教士。[1]该站点成为他新的工作重心，所以他也没有长时间领导香港五旬节会。然而，他也没有长期待在三水，1910 年 7 月，莫礼智在信中表示，麦坚道牧师夫妇打算在 8 月份再次去耶路撒冷。[2]

应该说，在这些西方五旬节派传教士们看来，香港并不是他们的最终站点，它只是进入中国内地的中转站。[3]五旬节信息清楚的表明，耶稣基督的再临已经迫在眉睫，因此福音越被广传，就表示有更多的人能够在耶稣再来之前得救。在许多刊物上都能看到那种急迫的呼吁，让更多的传教士们来到中国，去往那些没有被传教士踏足的地区。柯比（A. E. Kirby）与埃文斯（Mabel E. Evans）在 1908 年 1 月来到香港，短暂停留后，在广州开辟新的工作。1910 年年底加入进来的弗兰克·丹尼（Frank Denney）、克莱拉·丹尼（Clara Denney）、布兰奇·阿普尔比（Blanche Appleby），他们的工作包括：向香港的渔船及岛屿上的人们传福音，负责帮助教会学校的相关事务，还要花大量时间来学习语言。[4]他们与嘉活力夫妇一样，只要有机会就会深入中国内地传道，或者开辟新的事工，例如 1912 年，在田姑娘（1910 年来到香港）的领导下筲箕湾堂正式成立，筲箕湾的事工以当地贫苦的渔民为对象，这成为五旬节圣洁会在香港的第一间堂会。[5]很多传教士只是短暂地停留在香港五旬节会，并没有深入到该群体的工作中，而是积极地在外传播福音。

这里要特别提及一个事件，在 1910 年三、四月《五旬节真理报》上，介绍了丹尼尔.阿瑞（Daniel Awrey）弟兄开办传道训练学校（Missionary Training School）的事件：阿瑞弟兄说要来香港开办传道学校，但是他在准备教课之外

---

1 J. H. King, “From Brother J. H. King, Hong Kong”, *Bridegroom’s Messenger*, (1911/01/15), p.2.

2 Mok Lai Chi, “From Our Chinese Brother”, *Bridegroom’s Messenger*, (1910/08/15), p.4.

3 “From Sister Garr”, *Bridegroom’s Messenger*, (1911/09/15), p.4.

4 Frank Denney, “Letter from Brother Frank Denney”, *Bridegroom’s Messenger*, (1911/04/15), p.2.

5 香港天主教社会传播处编著：《香港的宗教》，香港：香港天主教社会传播处，1988 年，第 36 页。



别无其它准备，并且在教了几天后就又突然离开去了苏格兰。文章作者提到，虽然整个教会希望有更多人来教他们，但是却不希望这样的事情发生，并期望那些传教士在离开自己国家之前应带有介绍信。[1]作为《五旬节真理报》的编辑，这篇没有署名的文章很有可能出自作为编辑及教会管理者的莫礼智之手，这样不留情面的点名点姓，明确表达出对于那种太过随意流动的不满。

简单说来，一方面，最初来到中国的五旬宗传教士的背后，没有差会的持续支持与指导，完全按着自己理解的神圣启示行事，来去频繁；另一方面，他们传教热情相当高涨，因为他们感到耶稣基督马上再临的迫切，比起传教的深度，他们更希望更多的人接受五旬节信息，不断扩展这一福音的广度。因此，在各地建立了传教站点后，他们更倾向于开拓新的传教站点，而不是长时间留在一个地方，这给予香港五旬节会本土信徒们更多的自主空间来管理新建的教会。由此，在香港五旬节会最初的几年，一批本土传道人成长起来。

1908 年，莫礼智在一封信中介绍，有一个崇拜偶像并且说话结巴的信徒，去年参与该会的聚会，但是在今年已经能够讲道，并且可以长达一个小时。[2]1909 年，莫礼智在香港最忙碌的街道上，为“异教徒”开设了一个福音窗口，他提到有四位中国弟兄帮助，他们都将自己奉献给上帝的工作。[3]1909 年底，香港五旬节会中有两个人去到河北省，传播五旬节信息，其中包括耶稣的再临，他们被认为是具有使徒信心的中国教会送出的第一批中国传教士。[4]莫礼智也会去往周边的乡村传教（并没有长时间离开教会），如果不太远，他的妻子会带着手风琴一同前往；如果去距离较远的村庄，则只跟一位姓陈的弟兄前往，这

[1] 《五旬节真理报》，（1910 年 3、4 月）：4。

[2] Mok Lai Chi, “Portion of a Letter from Mok Lai Chi”, *Bridegroom’s Messenger*, (1909/10/15), p.2.

[3] Mok Lai Chi, “Hong Kong- Testimony of Mok Lai Chi”, *Confidence*, (1909/12), p.282.

[4] “The First Chinese Assembly of the Faith to Send Out Missionaries”, *Bridegroom’s Messenger*, (1910/01/01), p.2.

位陈弟兄为了传播福音放弃了自己的生意。[1]1910 年，莫礼智提到直到那年 8 月，一直有两位中国信徒帮忙，其中有一位姓梁的弟兄，每个月都会去一趟内地，每次都要访问数百个村庄，带着数百份的《五旬节真理报》还有千张传单。[2]1910 年最后一天来到香港的弗兰克.丹尼、克莱拉.丹尼、布兰奇.阿普尔比，帮助香港五旬节会周日学校的开设，除了他们之外更多的是中国信徒教授的班级，例如莫礼智带中国基督徒班，莫礼智的姐姐带领小学女生班级等。[3]除此之外，《五旬节真理报》一直都在莫礼智还有两位本土信徒的努力下发行。

嘉活力先生曾非常高兴地表示，在他不在香港的 15 个月中，只有一名信徒缺席，其他人一直持续参与这个群体的聚会。[4]这从侧面表明，传教士的流动并没有对该教会形成太多影响。在莫礼智的领导下，本土信徒承担起这个群体中各项工作，"自治"与"自传"变得水到渠成。1913 年后，《五旬节真理报》上的传教士信件也逐渐减少，用莫礼智自己的话说，"我们越来越感到，中国受洗的圣徒们向中国传讲福音的职责"。[5]需要补充的一点是，由于传教士们在语言上的限制，本土信徒在传播五旬节信息上具有天然的优势。所以，一方面是传教士流动性太强的客观事实，使得本土信徒肩负"自治"使命；另一方面，本土信徒认同自身的传教责任，积极主动地进行各项传教活动。

二、 教会资金的筹措

由于最初来到中国的五旬节派传教士大多是独立传教士，在他们背后没有强大的差会支持，没有系统的组织合作，有的只是单枪匹马、凭着信心生活，

[1] Mok Lai Chi, "From Our Chinese Brother", *Bridegroom's Messenger*, (1910/09/01), p.4.

[2] Mok Lai Chi, "Letter From Our Chinese Co-Workers", *Bridegroom's Messenger*, (1911/02/01), p.2.

[3] Mr. and Mrs. Frank Denney, Miss Blanche Appleby, "Letter from Our Missionaries", *Bridegroom's Messenger*, (1911/03/01), p.1.

[4] A. G. Garr, "China-Good News from Brother Garr", *Confidence*, (1909/11), p.259.

[5] 叶先秦：《五旬节运动入华初期史略》，第 21-30 页。Mok Lai Chi, "From Our Chinese Brother", *Bridegroom's Messenger*, (1910/09/01), p.4.



他们必须为了在中国的传道与生活四处寻求经济支持。然而，他们的资助常常没有保障：一方面是金钱的数量上不确定（由当地捐献者决定）；二是由于时局动荡加上路途遥远，不能保证准时收到来自远方的支援；三是身处远方的捐助群体很难判断谁应该接受资助，有时因为名声问题断绝资助，所以传教士们必须经常要与各个群体保持信件联系，表达需求。

传教士们的衣食住行、列印传单、聘请语言老师、开设学校及孤儿院等，都需要大量金钱，一旦资金不到位，别说进行传教工作了，连基本的生活需求也没有保障。在当时不同的刊物上，刊登了世界各地独立传教士的信件，述说工作中的金钱需要，例如嘉活力夫妇准备开设传教士之家，这需要花费大量的金钱租房。嘉活力夫人曾在 1911 年底写信给 *The Latter Rain Evangel* 的编辑，提到他们要面对在香港的另一年，那将是很难得到一栋房子的一年，因为他们手上的租约到期了，而且有将近五万名内地人从广东来到香港，买下大量房产，使得他们租房困难。[1]他们尝试租一间小的房子来降低成本，但是没有找到合适的。正是在这样的困境下，嘉活力夫妇离开了香港。经济问题是众多独立五旬宗传教士面临的最严峻问题，所以不管是嘉活力夫妇还是麦坚道牧师，以及之后陆续来到的传教士们，他们都会写信给不同的五旬节信仰组织，汇报当地的传道工作状况，并表达需要被帮助，由此得到一定的支持继续待在中国。可以说，这些香港五旬节会的传教士们时常“自身难保”，因此没有大量的钱财投入到这个群体的工作中，这也迫使该群体的中国信徒自己去寻求“自养”所需。

1909 年 1 月《新郎差使报（*Bridegroom's Messenger*）》（International Pentecostal Church of Christ，简称 IPPC）上，第一次提到寄给莫礼智 5 美元，相对于某些西方传教士每次几十美元的资助，莫礼智得到的并不多。[2]1909 年

[1] A. G. Garr, “Missionary Admonitions”, *The Latter Rain Evangel*, (1912/02), p.23.

[2] “Money Sent to Foreign Field Since Report of Dec. 15”, *Bridegroom’s Messenger*, (1909/01/15), p.2.

这一年时间里，莫礼智获得 72.35 美元的资助。[1]1910 年初，莫礼智在信中表示，他已经关闭了学校，将全部精力用在教会事奉及刊物的发行上，靠着信仰生活。[2]1910 年 2 月，莫礼智从 IPPC 得到的资助超过嘉活力夫人，也超过麦坚道牧师，从这个教会走出去的中国本土传道人也获得了资助。[3]从以上材料可以发现，莫礼智与其他西方传教士分别获得资助，这表明莫礼智与西方传教士之间的平等关系，并且他具有经济上的自主权。这种权力是他通过绕开教会中的西方传教士、直接与国外五旬节组织联系所获得的。嘉活力与其他西方传教士并不会给莫礼智等其他中国同工发放薪水，他们之间没有经济上的给予与被给予关系。

如果说群体"自养"是客观条件使然，这并不完整，其中存在着强烈的主观意愿。莫礼智在见证中明确表示，"我厌恶成为一名领薪水的牧师，我希望独立，我非常努力地工作，希望存点钱，但是由于拥有一个不断庞大的家族，我从来没能那样做"。[4]他曾做过美国公理会差会的执事，虽然并不知晓是什么让他厌恶，但是有一种强烈的独立愿望一直存在莫礼智的心中。莫礼智于 1910 年带着全家人搬入嘉活力夫妇负责的传教士之家，虽然他们只是住在顶楼，但是他负担起这个地方一半的费用。[5]可见，在财务方面，莫礼智有着自己的坚持。

吴义雄在广东协会的自立研究中表示，"在这三者（自治、自养、自传）之中，最为重要的是能否实现自养，即经济独立，因为这关系到自治（自理）和自传是否具有必要的基础"。[6]在他看来，由于广东协会在 1949 年之前及之后的一段时间里，财政上主要依靠西差会，因此'自养'几乎成为一个空洞的口号，这

---

[1] "Report of Money Sent to Foreign Field Since Dec. 1", *Bridegroom's Messenger*, (1910/01/01), p.2.

[2] Mok Lai Chi, "From Hong Kong, China", *Bridegroom's Messenger*, (1910/1/15), p.1.

[3] "Report of Money Sent to Foreign Field Since Feb. 1", *Bridegroom's Messenger*, (1910/3/1), p.2.

[4] Mok Lai Chi, "Hong Kong-Testimony of Mok Lai Chi", *Confidence*, (1909/12), p.282.

[5] "From Sister Garr", *Bridegroom's Messenger*, (1911/01/15), p.1.

[6] 吴义雄：《中华基督教广东协会与本色教会运动》，《开端与进展：华南近代基督教史论集》，台北：宇宙光全人关怀，2006 年，第 124 页。



也是许多中国基督教群体面临的难题。[1]这里需要指出的是，莫礼智与西方五旬节组织的联系，和广东协会这类中国基督教组织与西方差会的关系并不相同，原因有二：其一，香港五旬节会与这些支持它们的五旬节组织之间不是从属关系，之前没有领导与被领导的联系，香港五旬节背后没有固定的差会管理与支持，这些资助的五旬节组织从来没有干涉过香港五旬节会的运作与管理，他们只是收集个人及组织中的捐款，再寄给相关人员； 其二，资金资助的比例不同并且数额上不确定，广东协会中西差会的津贴会占到经费的一半以上，而这些西方组织给予莫礼智的金额并不多，只能作为小额补贴，有时也会长时间得不到任何资助。曾经有一份关于传教士花费数额的传单在美国和其他国家传播，提到支持一个在中国、日本或印度的传教士一个月需要 25 美元。[2]对此，莫礼智表示，这样的计算太笼统，他以香港为例，认为如果五旬宗的传教士有家庭要租房的话，25 美元远远不够，因为香港的房租很贵，但是 5 美元能够支持一位单身的男传教士（如果不用租房的话）。[3]如此看来，像莫礼智这样需要维持大家庭、各种教会组织的牧师，特别是当他关闭英文学校、成为全职的传道人之后，一个月几美元的资助只是杯水车薪。

那么除了西方五旬节组织的少量捐助，莫礼智如何筹措该教会所需资金呢？香港五旬节会从 1908 年开始发行《五旬节真理报》（一开始只有中文版面，之后加入一版英文，免费刊物），该报在短短的时间内，从每期发行 1000 份到 6000 份，它的传播范围越来越广、读者也越来越多，该报被发往中国各省、美国、英国、澳大利亚、印度、日本、韩国，甚至之后发往南非的华人。[4]该报经常对经费进行告白，或者刊登其它刊物关于上帝提供资金的文章，莫礼智也

1 吴义雄：《中华基督教广东协会与本色教会运动》，第 126 页。

2 Mok Lai Chi, “Information About Missionary Life in China”, *Bridegroom’s Messenger*, (1910/11/01), p.4.

3 同上。

4 Fannie Winn, “How God Blessed the Work of Our Missionaries in China”, *Bridegroom’s Messenger*, (1908/06/15), p.1. Mok Lai Chi, “A Chinese Baptized with the Spirit”, *The Household of God*, (1909/01), p.5.

花费了大量时间与不同地区的读者写信，由此希望得到更多人的奉献。[1]很多被感动的读者会在来信中附上资助，莫礼智曾在一封信中表示，“在过去的四个月里，我从当地还有信件中一共收到 13.28 美元，奉献给这三个人（三位一直帮助他的中国同工）”。[2]可见，他的经济资助不仅是从西方社会而来，当地也会有人奉献。当莫礼智得到充足的奉献后，在该报加入了英文版面。[3]但是当经费出现问题时，该报的发行也被减缓，甚至有一年的时间没有出版。[4]除了这份刊物之外，莫礼智还印刷了多种传单，例如田姑娘曾在信中写道，“莫礼智已经印刷了五千份的‘基督的故事’，每次出门我们都会带一些”。[5]

可见，虽然这个群体的“自养”来源并不稳定，有时也不太充足，但是其自养、自立意识非常明确，十分积极地寻求经济资助，拓展资金来源。莫礼智也是外国五旬宗刊物上为数不多受到资助的中国传道人之一，许多受到资助的中国传道人都没有标注姓名。此外，在资金的使用上，香港五旬节会中的本土领导者拥有绝对的自主权，例如用来加大报纸版面、开设新的福音堂会，或者为这个群体走出去的传道人提供物质支持，能够按照教会的需求来使用。

三、 教会结构及教义的丰富

五旬宗传教士们除了面对经济上的困难之外，还要面对来自基督教内部的质疑。对于其它新教传教群体而言，嘉活力夫妇及麦坚道牧师带来的五旬节信息是陌生的，特别是他们宣讲的灵洗证据，嘉活力牧师在信中无奈的写道，“这里有时是一场艰苦的战争……在香港，没有一名传教士和我们站在一起”。[6]麦坚

[1] 莫礼智：《告白》，《五旬节真理报》，（1909 年 11 月）：1。

[2] Mok Lai Chi, “Letter from Our Chinese Co-Workers”, *Bridegroom’s Messenger*, 1911/02/01, p.2.

[3] 不著撰人：《本报加大》，《五旬节真理报》，（1909 年 3 月 2 日）：1。

[4] 不著撰人：《告白》，《五旬节真理报》，(1914 年 1 月)：1。

[5] Anna M. Deane, “Hong Kong, China”, *Bridegroom’s Messenger*, (1910/04/01), p.4.

[6] A. G. Garr, “Letter From Brother Garr”, *Bridegroom’s Messenger*, (1908/03/01), p.4.



道牧师也表示，“有些传教士看不见我们所做的，他们向中国人说我们是错误的，说我们在妄想之下，他们阻止可怜的中国人看见光亮”，麦坚道牧师曾在澳门的一所圣经学校进行传教工作，之后被禁止了，所以他感到上帝会让他与嘉活力一起在香港聚会。[1]由此很多时候，这些独立的传教士并没有得到其他宗派传教士的帮助，反而遭到他们的阻碍，这也是嘉活力夫妇离开美华会堂，来到莫礼智的英文学校进行聚会的原因。与其他宗派传教士相比而言，最初进入中国的五旬宗传教士们力量非常薄弱。此外，这种反对的力量并不只有传教士感受的到，接受了五旬节信息的中国信徒们也有同样感受，所以要展开香港五旬节会的工作，他们就不得不找到新的出发点。

香港五旬节会针对不同人群开设不同的聚会场所，例如在传教士之家中进行的聚会，参与者多为传教士及受过洗的中国信徒。当然，也会因为教会规模变化搬往新的地方。1909 年初，五旬节会在香港下环的交加街第六号开辟了新的福音宣讲窗口，因为“下环湾仔地广人稠，贫困之人多”。[2] 1910 年 2 月的《五旬节真理报》英文版面上，欢迎大家去干诺道教会（Connaught Road Mission）聚会，表示每个星期二、三、四、五、日的下午都会有崇拜，与此同时，湾仔每天晚上都会有聚会。莫礼智表示，这新开设的聚会场所是为异教徒准备的，他们大多数没有听说过耶稣。[3]1910 年 3 月，五旬节会的分裂产生后，莫礼智将教会搬到坚道即上马路门牌 69 号的地方，并在这个地方设立了妇孺英文书塾，由来自美国的田姑娘担任老师，并且有数名西女士为助教，此书塾接收的女性不限年龄，男童则必须小于 10 岁。[4] 1914 年，香港五旬节会又搬到必列者士街门牌二号，并开设了研究圣经班。[5]1917 年，香港五旬节会开展的

[1] T. J. McIntosh, “Letter from Brother McIntosh”, *Bridegroom’s Messenger*, (1908/04/01), p.1.

[2] 不著撰人：《新辟福音门》，《五旬节真理报》，（1909 年 3 月）：4。

[3] Mok Lai Chi, “From Bro. Mok Lai Chi”, *Bridegroom’ s Messenger*, (1909/01/15), p.1.

[4] 不著撰人：《本会迁移广告》，《五旬节真理报》，（1910 年 3、4 月）：1。

[5] 《五旬节真理报》，（1914 年 1 月）：1。

相关活动包括：主日学、聚会、祈祷、宣教及研究圣经班。

在这个过程中，有两件特别突出的事件，其一是在 1910 年 2 月的《五旬节真理报》上，莫礼智用大量篇幅阐释了教会名称的改变，并介绍了教会的条件与礼仪，对当时一些现象表达了看法，这些内容从多个方面确立了教会的身份。莫礼智认为，之所以要修改名称，是因为"香港五旬节会"比"使徒信心会"更适合这个教会。[1] 推测看来，这是与美国使徒信心会脱离关系的一次宣称，因为 1910 年，嘉活力夫妇在美国，他们已经离开了很长一段时间；而且从嘉活力夫妇来港的这段时间里，位于美国的使徒信心会并没有给予该群体有太多帮助与指导，这个宣称进一步表明莫礼智及其团队的自立倾向。 其二则是 1911 年 8 月的《五旬节真理报》上，明确将香港五旬节会定位为"本港耶稣教华人自立传道会"，并且在七月中旬迁往西营盘正街顶般含路一号屋。[2] 这一宣称是在嘉活力夫妇再次来港之后提出的，表明该群体的自立已经趋于成熟，对自身定位的理解也更加深刻。这种自立，不仅呈现在对自身的定位上，还表现在对五旬节信息的阐释上。

莫礼智作为翻译，在聚会中，不仅要将嘉活力夫妇及其他传教士传达的信息翻译为中文，也将中国人对此信息的理解翻译为英文。在这个过程中，莫礼智对五旬节信息的理解就变得十分重要，从他创办的刊物中，我们能够看到他在嘉活力夫妇传达的五旬节信息上加入了自己的理解。简单说来，嘉活力夫妇宣扬的信息内容即五重福音：（1）悔改归信；（2）成圣；（3）圣灵洗礼，并以说方言的宗教经验作为灵洗证据；（4）神圣医治；（5）耶稣基督即将再来。[3]在《真理报》中有一个固定板块，题名《欲得神圣施洗者宜知急务》，其

---

[1] 不著撰人：《香港五旬节会》，《五旬节真理报》，（1910 年 2 月）：2。

[2] 不著撰人：《香港五旬节会》，《五旬节真理报》，（1911 年 8 月）：1。

[3] William J. Seymour, "The Precious Atonement", *The Apostolic Faith*, (1906/9), p.2. William J. Seymour, "Behold The Bridegroom Cometh", *Azusa Street Sermons*, Larry Martin ed., Joplin, Missouri: Christian Life



主要内容是那些希望得到灵洗的人应该知道或需要实践的内容，编者莫礼智一共总结了 12 条：1 悔改；2 当遵上帝道为罪而忧；3 当知认罪；4 当去恶行；5 当赔偿于人；6 当信赖耶稣；7 当信新旧约全部圣经；8 得赦罪得称义；9 得洁净，此乃上帝白白的恩典，上帝施此恩使人成圣；10 洁净是成圣之功夫；11 神圣施洗，说方言；12 求医（神圣医治）。这 12 条基本上围绕着归信、成圣及灵洗这三重福音而展开。[1]在展开过程中，莫礼智加入了自己的理解，特别是第五条“当赔偿于人”，在美国使徒信心会创办的刊物《使徒信心》（*The Apostolic Faith*）中，也提到过“赔偿”事宜，但并不像五旬节会这样频繁，这一条在被纳入香港五旬节会称义条件之一，由此可见莫礼智对于归信之前各种“赔偿”的重视。此外，该报列举了许多具体的罪：说谎、打牌、赛马、斗蟋蟀、嗜烟等，其中有些罪颇具“中国特色”。[2]莫礼智将人称义之前需要做的内容非常细致的展现出来，不仅要赔偿，还要悔改、为罪而忧等，告知追寻者具体的行为方式，不像《使徒信心》那样，总是从神学角度解释归信、成圣及灵洗。[3]

正是由于传教士自身力量的薄弱及语言上的限制，他们不能很好地与当地人交流、讲道，很多时候他们的工作只能流于表面，有时他们会把目标转向当地的外国水手和英国士兵，嘉活力夫妇开设的“传教士之家”也表明这点。那么深入解释五旬节信息、传扬五旬节信息、满足群体各方面需要的重任落在了莫礼智及其信仰群体的肩上。在这个群体中短时间停留的传教士们，只是莫礼智团队的补充，并没有起到主导作用。总的说来，香港五旬节会的“自传”与“自治”名副其实的进行着。

Books, 1999, pp.43-7.

[1] Stanley M. Burgess, ed. and Eduard M. van der Maas, associate editor, *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, pp.354-363.

[2] 不著撰人：《耶稣之救世》，《五旬节真理报》，（1909 年 3 月 2 日）：3。

[3] 例如 “The Precious Atonement,” *The Apostolic Faith*, (1906/9), p.2.

四、 结语

毫无疑问，早期五旬宗独立传教士拥有强烈的传教热情，但由于物质准备及支持的缺乏、语言上的困难，再加上其他宗派的阻碍、自身的流动性等，这些传教士的工作很难深入且持久。但是，在五旬节信息的传播上，他们的重要作用是毋庸置疑的。莫礼智及其团队就是在这样的前提下逐渐成长起来，不仅积极的寻求各种资助，还主动扛起传播的重担，满足不同人群的信仰需求。他们的自立，不仅有客观条件的推动，还有主观意愿上的追求。

应该说，嘉活力夫妇及相关西方传教士虽然一开始将香港五旬节会当作自己的教会，并且在当时众多刊物上对其进行宣传，但是他们并没有刻意控制它、将其作为自己领导的群体。在五旬宗的群体中，人与人相对平等，不会有太多等级划分，因为每个信徒都有可能成为上帝直接做工的人，因此成为五旬节信息的见证者、解释者与传扬者，这在"亚苏萨复兴"中表现的最为淋漓尽致。这也就是说，当本土信徒吸收了西方传教士将传达出来的信息之后，当他们经验灵洗与相关恩赐之后，他们与西方传教士之间往往不是领导与被领导的关系，更多的是一种相对平等、相互合作的关系。甚至在一定的经济基础之上，中国五旬宗信徒反而拥有本土优势，展开传教的工作。"真耶稣教会"与"耶稣家庭"等其它自立组织的出现，都对这一优势进行了说明。

莫礼智的香港五旬节会在其去世之后，由宋鼎文主持，在香港各地创办了其它分会一直延续到今天。世界各地像香港五旬节会的五旬节群体还有很多，它们的迅速自立，使得五旬节运动给人一种印象，即它能够快速与各地的社会文化进行融合，这其中不能忽视的是像莫礼智这样勇于担当、敢于自立的本土信仰领袖们的努力。



参考文献

《五旬节真理报》（香港：香港五旬节会，1908-1917）。

Bridegroom's Messenger（Atlanta: International Pentecostal Church of Christ, 1907-1936）.

Confidence (A. A. Boddy, ed, 1908-1926).

The Apostolic Faith（Los Angeles: The Apostolic Faith Mission, 1906-1908）.

The Latter Rain Evangel（Chicago: Stone Church, 1908-1939）.

The Pentecost (Indianapolis and Kansas City, 1908-1910).

顾长声：《传教士与近代中国》，上海：上海人民出版社，2013 年。

顾卫民：《基督教与近代中国社会》，上海：上海人民出版社， 2011 年。

胡卫清：《近代教会的自立——以潮惠长老会为个案（1881-1949）》，北京：宗教文化出版社，2023 年。

吴义雄：《开端与进展：华南近代基督教史论集》，台北：宇宙光全人关怀，2006 年。

叶先秦：《五旬节运动入华初期史略》，《建道神学院基督教与中国文化研究中心通讯》，2016 年第 64 期，第 21-30 页。

Burgess, Maas, S tanley M. (ed.) and Eduard M. van der (associate editor), *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2002.

Kaplan, Steven (ed.), *Indigenous Responses to Western Christianity*, New York

and London: New York University Press, 1995.

Synan, Vinson (ed.), *The Century of the Holy Spirit: 100 Years of Pentecostal and Charismatic Renewal, 1901-2001,* Nashville: Thomas Nelson, 2001.

Synan, Vinson, *The Holiness-Pentecostal Movement in the United States,* Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1971.



Dependence or Independence? ——The Attempting Discussion on " Three-Self" of Hong Kong Pentecostal Mission

CHEN Mingli (Guangzhou University)

Abstract: In the first half of the twentieth century, the independent of Chinese Churches became an irresistible trend, but the achievements were not satisfying. At that time, one new sect of Christianity—the Pentecost came into China. Meanwhile, the Pentecostal groups became independent gradually, there were some churches established by the Chinese only. In the early history of Hong Kong Pentecostal Mission, on the one hand, the independent Pentecostal missionaries didn't have strong financial support, and because of the limit of native language and pursuing the breadth of ministry, they gave the Chinese believers enough space and authority to independence; on the other hand, the native evangelists grew up gradually at the same time, they raised money actively, undertook the different responsibilities of this community. On the whole, the Hong Kong Pentecostal Mission realized the "three-self principle".

Keywords： The Pentecost, Independence, Hong Kong Pentecostal Mission

福音与处境化：以香港圣公会圣士提反堂为例（1865-1888）

陈睿文（香港圣公会档案馆历史研究中心）

摘要：1865 年，维多利亚教区首任主教施美夫（George Smith）在荷里活道建立了圣士提反堂，开始了华人圣公会在港传教的叙事。与象征圣公会临在香港的英语堂圣约翰座堂不同，圣士提反教堂的建立旨在向香港本地人传播福音，因而表现出持久的福传特征。作为维多利亚教区和英国海外传道会历史的一部分，对圣士提反堂这一香港最早的信仰团体早期历史的考察将有助于我们澄清以下几个问题：这一华人圣公会牧区是在何种外部环境下建立的？最早的华人圣品和会众是谁？早期的崇拜是何种型态？在 19 世纪的香港，传教的策略和接受程度如何？在华圣公会如何与香港社会进行互动？等等。所有这些问题在某种程度上都可在圣士提反堂的早期史（1865-1888）中找到答案，以帮助我们理解福音与处境化的议题。

关键词：香港、圣公宗、圣士提反堂、处境化

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202312_(21).0004

1865 年，维多利亚教区首任主教施美夫（George Smith，1815-1871）在荷李活道建立了圣士提反堂牧区，开启了香港华人圣公会之事工。与象征圣公会在港临在的英语堂圣约翰座堂不同，圣士提反堂的建立是为了向香港本地民众传福音，因此表现出持久的福传特征。这一香港最早的圣公宗信仰群体是维



多利亚教区和英国海外传道会历史的一部分，对其早期历史的考察将有助于我们厘清诸多问题。如：这一华人圣公会牧区是在怎样的环境下被建立的？最早的牧者及会众是谁？早期的华人圣公宗牧区的崇拜是怎样的图景？在 19 世纪的香港，传教策略和接受程度是如何的？在华圣公宗如何与香港社会互动？等等。所有这些问题在某种程度上都可从圣士提反堂最早的 23 年间（即 1865-1888 年）找到答案。

一、　建堂前的预备：西教士、华人传道与新葡

1842 年《南京条约》签订后，香港成为英国殖民地。殖民地的开拓带来了圣公宗教会。1843 年 1 月，香港首任殖民地牧师史丹顿（Vincent Stanton，1817-1891）抵港，开始酝酿如何透由建立教会来服务英国侨民的一些计划。6 年后（即 1849 年），代表圣公会临在的香港圣约翰座堂落成。同年 5 月 11 日，《英皇制诰》（*Letters Patent*）宣告了维多利亚教区的成立，任命施美夫（George Smith，1815-1871）为维多利亚教区第一任主教。[1] 其时，距圣士提反堂创堂还有 16 年时间。

施美夫早在 1844 年便受英国圣公会差会英国海外传道会（Church Missionary Society，缩写 CMS）派遣，同麦克开拉启（Thomas McClatchie）一起前往中国考察福传前景。他其后发表一篇谈及此行的文章，指香港并不是一个特别适合发展传教士工作的地方。[2]

可能正是出于施美夫对香港传教前景的担忧，故而直至 1862 年，他才请求英国海外传道会正式派出第一位传教士司徒灵芝（Thomas Stringer）抵港任驻

[1] *Letters Patent*, 1849, Hong Kong Sheng Kung Hui Archives.

[2] George Smith, *A Narrative of an Exploratory Visit to East of the Consular Cities of China and to the Islands of Hong Kong and Chusan in Behalf of the Church Missionary Society in the Years 1844, 1845, 1846*. London: Seeley, Burnside and Seeley Fleet Street, 1847, pp.508-509.

港传教士，开启了英国圣公会向香港华人宣教的事工。[1]

像所有来华的传教士一样，司徒灵芝一抵港便开始学习并熟悉本地语言。在 1863 年 4 月 13 日的信中他这样写道：

> 在过去的两个週日晚上，我尝试着用中文去写一点讲话，用罗马拼音写一些口语化的语句。罗深源传道跟随我，就同一篇幅，写了一些话语。我希望我的寥寥数语可以成为他话语、或讲道的引言或指引。我希望慢慢地用方言来说话。[2]

在此，他提到华人传道罗深源（亦作罗心源）——这位在整个圣士提反堂早期历史中极为重要的人物。当时，施美夫考虑到要在华人中进行事工，西人与华人之隔膜肯定较多，便安排 1862 年由澳洲回港的罗深源传道与司徒灵芝一同作工。 罗传道此前曾于 1847 年在港于郭士立（Karl Friedrich August Gützlaff, 1803-1851）牧师所创的福汉会中学道，并在该会作传道工作。1851 年郭士立病逝后，罗深源转任施美夫传译，并协助施氏在各地游行佈道。1856 年，当淘金热吸引大批中国人前往澳洲时，他受施美夫差派去往墨尔本教区，以同样的身份在华人中进行差传。后来在施美夫主教的鼓励下，罗于 1862 年回到了香港，恢復了原来的职位，并住在圣保罗书院中。史料称其以饱满的精神工作，每日往司徒灵芝处接受指引，并陪伴、协助司徒参与各种传教工作。[3]

当时，在圣保罗书院中，每主日晚上均有中文崇拜。罗深源在这些崇拜中参与讲道等事奉。施主教曾这样提到这些崇拜：

---

[1] “Chronological Table,” *Church Missionary Gleaner*, October 1877, 120. “Our Mission Helpers at Hong Kong,” *The Church Missionary Gleaner*, November 1879, 127.

[2] “Hong Kong,” *Church Missionary Record*, October 1863, 320.

[3] Ibid., 319.



在我周日夜晚的职责之中，最令我耳目一新的：是在我们的圣保罗书院小圣堂中与罗深源分享我们中国礼拜仪式中的祷文，而这整个崇拜都是为我们的本地皈依者和慕道友所准备的。在这一崇拜中，我们可以听到七、八十个中国声音一起唱美好的旋律，他们用中文唱《尊主颂》、《西面颂》，配合一些我们耳熟能详的英国调子；或听到一些被译成中文的著名赞美诗或诗篇中的激动人心的词句。在和声的伴奏下，他们对一些著名的英国赞美诗进行合唱。这一切都是那样全心全意，充满温暖，是在一般的英国会众中所无法感受到的。之后，我们的中国弟兄（即罗深源）会根据《圣经》中的一些段落用中文进行讲道，而我曾私下对此进行过指导。[1]

罗深源也经常和司徒灵芝一起往人群中传教。如司徒灵芝在自己 1862 年 10 月至 1863 年 1 月的日记中所记述的：

10 月 18 日：下午和罗深源一起到中国人中去。我们进了 4 家店（或四个铺）。我们到每家店去给一些中国人传教，罗深源分发了传教小册。大体上，他们对我们的信息有所兴趣，也因此主的名得到了荣耀！

12 月 10 日：和罗深源一起到中国城去。到了四家店和一间寺庙。在一家店中，我们被告知，人们不喜欢我们的宗教，因为我们没有灌输对祖先的崇拜。在所参观的那所异常花哨的庙裏，我们发现了一个小隔间，或者说是商铺，主要卖烧香的东西，有买的人和卖的人。我们向他们传教，并分发传教小册。他们礼貌地接受了，并请我们喝茶等。

……

1 月 8 日：和罗深源传道一起参观了城市的东端。我们呼吁一位中国店主同意他两个女儿受洗。她们在白思德学校就读。店主说他必须得到他

[1] “Hong Kong,” *Church Missionary Record*, October 1863, 320.

父亲的同意才能让女儿受洗。他耐心地听，并接受了书籍。[1]

这些篇幅展现出司徒灵芝与罗深源早期事工中的生动景象。也因着罗深源忠心的事工，使得施美夫认为他是一位"真挚、始终如一"的人，也是其"在华南所遇到的最好的本地传道之一"。[2] 故而，施美夫于 1863 年 12 月 21 日在圣约翰座堂按立罗深源为会吏。施美夫指"经过逾 13 年的认识、接触及对其个性的了解，我肯定他（指罗深源）是可造之材，加上他之前受命于澳洲墨尔本教区向金矿场的华工传福音的经历，由此我允准他在本教会事奉。"[3]

罗深源自此成为了香港圣公会首位受封会吏的华人。在按立四天后的圣诞节当日，他协助主礼了圣餐仪式。在 75 位接受圣餐的人中，有 25 位是中国人。[4]

封立华人圣品后，便是筹建华人礼拜堂。其时，西区得到发展，荷李活道西营盘一带为华人聚居之所，且是劳工贩夫的活动之处，亦为广东各乡到南洋去谋生人的驻脚之地。早期伦敦传道会、巴色会均在此附近区域发展事工，至 19 世纪末，公理会、礼贤会亦在该地设立佈道堂址。[5] 因而，施主教择定荷里活道尾地带大笪地对面创立圣士提反堂。[6]

---

[1] "Hong Kong," *Church Missionary Record*, October 1863, 320.

[2] "Hong Kong," *Church Missionary Record*, October 1863., 319.

[3] "Ordination at Hong Kong of the Native Catechist, Lo Sam Yuen," *Church Missionary Intelligencer,* April 1864, 90.

[4] "The Rev. Lo Sam Yuen, of Hong Kong," *The Church Missionary Gleaner*, September 1874, 98.

[5] 李志刚：《圣公会圣士提反堂与香港社会变迁及其贡献》，《圣公会港澳教区圣士提反堂一百三十周年堂庆纪念特刊（1865-1995）》，香港：圣士提反堂，1995，第 35 页。

[6] 钟仁立：《圣士提反堂七十五年史略》，《圣士提反堂七十五周年纪念刊》，香港：香港圣公会圣士提反堂，1940，第 2 页。



二、成为一个华人牧区: 福音与处境化

1864 年 4 月 6 日，司徒灵芝指殖民地政府已批准土地作建堂之用。为此以圣保罗书院的名义广发劝捐函。 英国朋友对司徒灵芝的呼吁作出了慷慨的回应，“商人、平民、军人和海军官员捐出了约 1400 英镑的款项。政府则给予土地”。[1] 时施美夫主教因身体健康日渐衰退，故决意早日返国，将教务交与圣约翰座堂牧师代理。施氏“为华人圣教堂，劳心劳力，初则觅地，后则建堂，其对华人之教会，厥功最伟”。[2]

1865 年 6 月 24 日（清同治乙丑闰五月初二日），英国海外传道会差会教堂（Mission Church）圣士提反堂由圣约翰座堂牧师、罗深源及众信徒为之奠基。[3] 而圣堂之名称，碑文记为“圣使提反堂”。据钟仁立所言，“其中，‘使’字与初时旧译本圣经之‘使提反’之译字吻合。其后的文理译本，译为‘士提反’。圣士提反堂后来遂沿用此译名之写法，直至今日”。[4]

其时，新教传教士在华传教已有较大拓展空间，各差会自沿海向北及内陆传教。新的差会也陆续进入中国，如同年戴德生（Hudson Taylor，1832-1905）创立的非宗派内地会。而其后成为维多利亚教区第三任主教的包尔腾曾与戴德生共事并成为连襟。[5]

圣士提反堂圣堂建造时，罗深源已聚集了一批会众。如远东女子教育促进会女传教士白思德（Susan Harriet Sophia Baxter，1828-1865）于 1860 年应施美夫主教夫人之邀来港于 1861 年所创立的“白思德传教学校”（Baxter Mission

---

1 A. B. Hutchinson, “Evening Preaching to the Heathen in St. Stephen’s Church, Hong Kong,” *The Church Missionary Gleaner*, April 1881, p.42.

2 钟仁立：《圣士提反堂七十五年史略》，第 2 页。

3 同上。

4 同上，第 1 页。

5 “In Memoriam: John Shaw Burdon,” *The Chinese Recorder*, 38:595.

School）中的学员，成为圣士提反堂女信徒的重要组成部分。 故而至落成时，圣士提反堂已有一定的会众基础。

由于司徒灵芝于 1865 年前往广州转职英国领事馆牧师，故而由 1864 年 9 月抵港的华伦（Charles Frederick Warren, 1841-1899）牧师接任其位，担任英国海外传道会驻港传教士，亦任圣士提反堂牧者。

值得一提的是，圣士提反堂虽是于 6 月 24 日开幕，但直至 1866 年 9 月 7 日才开始第一次崇拜。在署任港督和约 200 名中英朋友的见证下，华伦牧师主持了开堂仪式。 对此，他有记载道：

> 本年最伟大的事情就是我们差会教堂（即圣士提反堂）的开堂。那是在 9 月 7 日，署任港督孖沙（William Thomas Mercer）、一批英籍朋友以及中国基督徒都参加了。这栋建筑，连同罗深源在同一地点内的小屋，都是靠这个殖民地所筹集的资金所建立起来的，总计近 6000 港币。[1]

他也提到圣士提反堂开堂后的崇拜情况：

> 差会教堂每周日有两场礼拜，分别在早上 10 点和下午 3 点。出席这些崇拜的大约有 150 人至 200 人。其中 60 位是和我们教会关联学校中的学生，10 多位是不和这些学校有所关联的基督徒。其余的是未信者，他们在崇拜中非常安静有序。在这些聚会中包含整个教会礼仪，但没有《诗篇》，因为还没有被翻译成口语。在早上崇拜的最后，我们有一个奉献。自开始崇拜以来，共收到来自教友的 14.24 港币。领圣餐的人不超过 8 位，但我可以判断，他们的信仰非常坚定。在直接传教这一事工中，我们的教会是无价的。除了周日的崇拜，周三和周五则是布道日。[2]

---

[1] "Hong Kong," *Church Missionary Record*, December 1866, p.392.

[2] Ibid.



1867 年復活节，“5 位候选人在教堂内率先接受洗礼，在接下来的圣诞节，10 位本地人在圣士提反堂参加了第一次圣餐仪式”。[1]

1868 年 10 月 23 日，柯尔福（Charles Richard Alford，1816-1898）受任为维多利亚教区第二任主教。圣士提反堂之事务虽名为主教兼顾，实则无暇兼理。加上圣堂新建，百待创设。1868 年，华伦牧师又离开了圣士提反堂。柯尔福主教乃于 1869 年 1 月 31 日派立皮柏（John Piper，1866-1870 在任）牧师为圣士提反堂主任牧师。[2] 当时皮柏是香港传教站唯一的欧籍传教士，协助他的唯一助手是罗深源会吏。[3]

皮柏曾在 1869 年 12 月的一篇文章中描述了圣士提反堂当时的主日崇拜：

> 周日的崇拜有恒常的出席者。早上的崇拜非常惬意，我相信少数的信者已经在知识和恩典中成长，也开始享受更多的对上帝的公开崇拜。下午的崇拜现在有一点点不同。在祈祷后，不再是讲道，而是我们会读一点圣经，这不仅限于传教士。出席的人被叫到时，要读一下圣经。并被要求在读的时候解释一下这段圣经段落——虽然有时说不出。本地弟兄或我自己会解释读过的经文，并提供一些被认为适合听众的实用评论。下午来的人数很少，但我相信为数不多的人对这样向他们解释圣经更感兴趣。[4]

他也提到主日崇拜外的查经班及布道活动：

> 会众也恒常出席周四晚上的查经班。每个人都会读一段，并解释所读的句子。正如自然所预期的那样，通常只给出一个简单的释义，而有时则会提供一个公允的解释和一些实际的评论。我相信，他们对神圣真理的认

[1] Hutchinson, “Evening Preaching to the Heathen in St. Stephen’s Church, Hong Kong,” p.42.

[2] “Hong Kong,” *Church Missionary Record*, November 1870, p. 407.

[3] “Hong Kong,” *Church Missionary Record*, December 1869, p. 397.

[4] Ibid.

识越来越多，这使得他们的头脑远离周围的偶像崇拜和不道德性，并“使他们能够给出一个在他们身上有所希望的理由”。

除了这些，还有在一周的五个晚上向未信者布道。参加这些布道的人有时很多。在夏天的几个月里，有最多人出席，平均人数约为 70 人；冬天的几个月，平均人数不上 30。我们教会为未信者所提供的查经班与中国内陆地区的不同。[1]

当时，相对其他区域如宁波等地福传的硕果累累，香港在福传方面则显得较为荒芜。皮柏在同一份资料里提到了香港传教站所具有的困难：

我很抱歉，我没有为在这即将结束的一年里，我们的教堂有了新的成员而感到高兴。几个灵魂皈依了耶稣的信仰，本来会给我真正的快乐，但这种安慰却被我拒绝了。当我们在福州的弟兄对他们手中的网所捕到的鱼感到高兴时（我们也同样为他们感到高兴），我们似乎整晚都在拼命工作，却什么也没抓到。我相信并祈祷不久，我们就能找到船的右边（约 21:6，作者注）。我几乎没有必要说，这一传教站自投入使用以来一直受到很大的考验。第一个工人在能流利地说这门方言之前就被叫走了，现在华伦也不得不在他能做许多好事的时候辞职了。我对语言的了解不一定很少。当我们考虑这些问题时，加上香港作为一个传教站的独特性，只有少数人出现在上帝的身边，这一事实并不令我们惊讶。但是，虽然在过去的一年里我们的（新葡）数字没有增加，但许多人热切地听到了真理。

……许多中国人从内地来，只在这里逗留几天，以对欧洲人及他们的风俗有所一瞥。与此同时，再一次，穿越太平洋到加利福尼亚的蒸汽机是大量人几乎每月来听生命之道的原因。这些人通常要在香港等几天，因此有机会听传教士谈论耶稣。因此，真理摆在许多人面前，但人们不安的性格

[1] “Hong Kong,” *Church Missionary Record*, December 1869, p. 398.



使我们失去了看到这些随意访问所产生结果的乐趣，然而如果他们在这里永久固定下来的话，我们就应该会看到我们想要的结果。[1]

在此，他提到了香港传教站的特点，即人口流动性较大。虽然能让大多数的华人聆听到福音，但他们却不一定长期定居在香港。当然有一种可能就是，随着这些人短暂逗留后的离去，福音也就因此被广泛地传开了，可能甚至被传到了更为偏远的地域。[2]

到了 1871 年，皮柏在 12 月 27 日的一份信中提到了当时圣士提反堂受洗的一些情况：

今年我们给两个孩子和两位成年人受洗。在成年人中，包括一名 19 岁的年轻女子，以及一名 26 岁的男子。该男子是这个殖民地中一位受人尊敬的店主。他受一位亲戚引导，去了解耶稣里的真理。经过漫长而定期的出席礼拜，在圣诞节那天，他在我们的教堂接受了洗礼。而那位年轻女子则在年初接受洗礼。在那之前的两年里，她在这里的一个家庭中做护士。她明确要求星期天必须允许她去教堂一次，并得到了批准。她参与我们的崇拜一段时间，之后申请受洗。[3]

他也指出，来听道的人有所增加了：

在这一年里，我们的听众已经异乎寻常地多。虽然罗深源和我自己对基督真理的宣召还远远不满足，但我们不得不感谢我们所拥有的良好和频繁的机会，让那么多细心的听众了解了福音。[4]

“虽无伟大之发展”，但皮柏对圣士提反堂事工“能循序渐进，推行各种教务”。

[1] “Hong Kong,” *Church Missionary Record*, December 1869, pp. 397-398.
[2] “Mission in China,” *Church Missionary Intelligencer,* May 1869, p. 137.
[3] “Hong Kong,” *Church Missionary Record*, September 1872, p. 293.
[4] “Hong Kong,” *Church Missionary Record*, September 1872, p. 294.

[1] 1871 年 5 月， 赫真信（A. B. Huchison，1871-1879 年在任）同妻子抵港。[2] 在 1871 年 12 月 27 日的信中，赫曾这样描述当时的圣士提反堂及其会众：

> 我为圣士提反堂的美丽及如此有秩序而感到惊讶。会众都非常好。在一个工作日的晚上，有 100 名不信教的人聆听了皮柏牧师的讲道。有 40 位人士参加了主日崇拜。虽然听不懂他们的语言，但吟唱非常之好。[3]

赫真信其后接替皮柏，任圣士提反堂主任牧师。

1872 年 2 月，柯尔福主教辞职返回英格兰。后英国圣公会派第三任主教包尔腾（John Shaw Burdon，1826-1907）来华继位。[4]

1874 年 12 月 5 日，包尔腾与妻子抵港。他此前受英国海外传道会差派往上海、北平等地传教，亦参与《圣经》及《公祷书》的翻译工作。[5] 在 12 月 13 日于香港圣约翰座堂发表的主教就任讲道中，他直言自己将视中国的福传工作为首要重点。[6] 也是因为这样的理念，推动了该堂本地化事工的发展。譬如当时圣士提反堂所用的祷文，有 1877 年版的《圣日祷文》，内中附有各种节期的粤语祷文， 包括〈耶稣复生日早祷颂赞〉、〈耶稣升天日祈祷文〉、〈三位一体之礼拜日祈祷文〉等，方便本地信徒理解。[7]

1881 年，一幅赫真信所绘的圣士提反堂晚间布道图展现了该堂 1870 年左右开始的晚间布道情景，对此，赫真信自己描述道：

---

[1] 钟仁立：《圣士提反堂七十五年史略》，第 3 页。

[2] “Hong Kong,” *Church Missionary Record*, September 1872, p. 293.

[3] Ibid., p. 294.

[4] Philip L. Wickeri and Ruiwen Chen, *Thy Kingdom Come: A Photographic History of Anglicanism in Hong Kong, Macau, and Mainland China*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2019, p. 24.

[5] “Bishop John Shaw Burdon (1874-1897),”Bishop John Shaw Burdon Archives, Lambeth Palace Archives.

[6] “Installation of Bishop John Shaw Burdon (Sunday 13th, December 1874),”14 December, 1874, Lambeth Palace Archives, p. 2.

[7] 参香港圣士提反堂：《圣日祷文》，1877 年，香港圣公会档案馆藏。



随着时间的推移，皮柏牧师在 1870 年左右引入了对异教徒的夜间布道。从那时起，这种布道一直在定期进行。每当在黄昏时分，灯点起，打开门，敲起钟声，几分钟后，除非是暴风雨天气，否则整栋建筑就像我们在图中所看到的那样拥挤。主日早上的座位，留出了一条通往中堂的通道，晚上则被移到了一起，形成了一个坚固的区域。这些座位很快就被坐满了，最后来的人密密麻麻地站在四周，有的站在前面。许多人走到门口就走了，进不去了。我们统计了一下，两个小时内有 900 多人进进出出。

……图中大部分的听众是读书人，他们在去往赶考及考完的路上，出于好奇来听道。当然不是每位听众都衣着光鲜。有贫穷的苦力经过一天的辛劳，衣衫褴褛地来听耶稣如何承受我们的重担和洗淨我们的罪。有听众是做小生意的，也有乡村农民，他们提供货物在市场买卖。也有做生意或来旅游的旅客、农民、小贩，夹杂富有的店主、校长、算命师和文员。他们徐徐进来聆听新奇的教义或聆听外国人的古怪口音。这班外国人是多么努力地用广东话说出上帝奇妙的作为。[1]

[1] Hutchinson, “Evening Preaching to the Heathen in St. Stephen’s Church, Hong Kong,” pp. 42-43.



（圣士提反堂日常晚间向未信者宣教图。赫真信绘。）

赫真信也提到由本地圣品罗深源进行福传，更能让本地人听懂，接受：

……当然，本地的传道是比外国传教士有很大的优势，因为他能够按照中国人的习惯，随心所欲地说话。我曾听过我们亲爱的本地兄弟罗深源这样说："现在有一个人有很多钱，你说我们必须尊重他；又有一个人地位很高，是个大官，我们必须尊敬他；另有一个穷人，几乎没有钱，我们会觉得不要管他，他什么都不是。但现在，我们的神不是这样。祂对人一视同仁"。又譬如，他说："你们知道，有的父母有六个孩子，有的有十个，有的甚至有二十个，但父母都一样爱他们的孩子，舍不得其中任何一个孩子。所以神爱我们每一个人，每一个人，不愿意任何一个人灭亡"，等等。



> 或者，当遇到一些人的反对，说他们已经听够了有关耶稣的事，我们的传道便会问："你今天、昨天和前天的晚餐吃了什么？你们不是每天都吃饭吗？你们没有说，我们已经吃够了饭。那会被认为是疯了。现在《圣经》告诉我们，耶稣基督就是上帝从天上降下的粮，成为世界的生命。你们必须每天凭着信心以他为粮，使你们的灵魂可以得到滋养，就像你们的身体由米饭来支撑一样。但正如你拿一点鱼、鸭子、竹笋、烂白菜、腌蘑菇与米饭一起吃来改变它的味道一样，今晚我们讲的是一个比喻，昨晚讲的是一个神迹，都是一样的道理。我们必须永远凭着信心以耶稣基督为粮，免得我们的灵魂永远灭亡"。[1]

可以看出，罗深源以华人圣品的身分，参与在圣士提反堂早期的事工中，其所撒下的生命的种子，在潜移默化中发芽并结出果实。

这亦令包尔腾注意到，需培养启用更多本土事工人才，"深知若非有中西牧师，共同负责，不能求大进"。[2]

而早在 1874 年，当邝日修自澳返港后，便向包主教陈明愿意事奉教会的心志，其后进入圣保罗书院神道班研读。学成后，他先被伦敦会借调任传教士 7 年，后于 1883 年入圣公会任传教士。同年由包主教于 7 月 8 日封立为会吏，又于 1884 年 3 月 9 日受按立为牧师。由此，邝日修成为圣士提反堂及整个香港圣公会第一任华籍牧师。[3]

自邝日修主持会政后，虽同时有西人何思梯牧师主理，但一切会务实际俱在邝牧师策进之中。他精通医术，设计了"旅行药房"，供事工者在旅行途中为

---

[1] Hutchinson, "Evening Preaching to the Heathen in St. Stephen's Church, Hong Kong," pp. 42-43.

[2] 钟仁立：《圣士提反堂七十五年史略》，第 3 页。

[3] 邢福增：《邝日修（1840-1921）》，李金强主编：《香港教会人物传》，香港：香港华人基督教联会，2014，第 108 页。

人看病，医药传教。在下图中，前坐者为何思梯牧师、右立双手搭住药柜者为邝日修牧师。前面是邝日修所设计的“旅行药房”：

（邝日修牧师（前排双手搭药柜立者）、华人助手与他们的“旅行药房”。）

右边的四部分可以像日式屏风一样折叠在一起，另外两个部分则可像书本一样关起来；看官可以看到微微打开的抽屉里放着棉絮、绷带和器械。……他们还带着两个巨大的篮子，里面装着补充用品，因为他们需要大量的东西，为 2，000 或 3，000 人看病，他们经常在旅行中这样做。

……邝日修煞费苦心地设计了这个“旅行药房”，以确保它在装满药物时足够轻巧，以便一个人携带。[1]

[1] “Mr. Ost and His Workers,” *The Church Missionary Gleaner*, December 1889, p. 184.



此外，他在牧养事工上不懈追寻，也鼓舞其他华人寻求按立。自 1884 至 1888 年，圣士提反堂先后聘吴锦堂先生、钟怀柔、罗俭行、莫寿增为传道，以求堂务自理，由此推动了该堂的华人自理进程。在神道班方面，有霍静山、阮英舫、李英圃、林怀光、沉衮卿先后任教员。[1] 可以看到，在包尔腾主教教会本土化理念的推行下，圣士提反堂的西牧渐然将权利转至华人牧师。

除却培养本地人才外，包尔腾主教另意在推行礼仪上的本土化，如曾思量在圣餐中以中国的年糕和茶替代西方的面包与酒。“不用面包也不用酒”，他这样写道：“它们都不是中国人常吃的食物，而是西方的主食，对中国人来说是完全外来的。游历中的传教士还是不得不带着外国的麵包和葡萄酒，但这些对于中国人的心灵来说，并不能传达任何概念或宗教理念”。[2] 然而，鉴于包主教想要作出的改变在当时较为激进，最终他自己放弃了这个主意。

至那时，英国海外传道会传教士们已在华开办各类学校及诊所，内地华人圣公会的工作比之于香港华人圣公会的工作在发展上要迅速很多，这种情况一直贯穿至 20 世纪上半叶。英美圣公会的事工只是 19 世纪末在华基督教发展大视野下的一小部分，其他宗派亦在华发展，且全国上下掀起了基督教自立的浪潮。圣士提反堂的自理进程，是与华人基督教发展框架同步的。

当时，香港在历经 40 余年经营后日渐发达繁盛，太平山区日益繁盛，居民增加，圣士提反堂认为在此设教堂与发展神学校似不适宜，故而萌发了迁地动机。1887 年，在包尔腾主教的带领下，圣士提反堂在港岛西薄扶林道 67 号开

---

[1] 钟仁立：《圣士提反堂七十五年史略》，第 3 页。

[2] “On the Elements to Use in China,” John Shaw Burdon Archives, Lambeth Palace Library. Eugene Stock, *The History of the Church Missionary Society (III)*, London: The Church Missionary Society, 1899, p. 564.Ruiwen Chen, *A Short Biography of John Shaw Burdon: Bishop of Hong Kong*, Hong Kong: Religious Education Resource Center, 2018, pp.73-74.

始建筑新堂。[1] 其最早 23 年岁月就此止住但余韵长流。

三、余论

根据圣公宗神学家侯马斯（Urban T. Holmes III）所言，“圣公宗主义是一种对上帝经验的理解模式 ”和 “一种对现实的构建，或构建世界的特殊方法”。[2] 当英国海外传道会在 1865 年建立圣士提反堂作为差会教堂向香港本地人传福音时，此乃植根圣公宗信仰的圣士提反堂信徒群体在其牧区内建立起一个现实和一个世界。

侯马斯另指出，“理解英国圣公宗的一种方式，是知晓其是一种在上帝的经验中独特的观察、理解和行动方式，且是通过耶稣基督向我们所揭示的”。[3] 上述所描述的圣士提反堂的整个早期历史，从具体层面展现了圣公宗就一个具体堂会视角体现出的在上帝经验中的独特观察、理解和行动的方式。比如从崇拜视角而言，在该堂成立前的最早于主教府的崇拜中、以及在该堂成立早年的主日崇拜中，其粤语讲道、中文赞美诗的吟唱、本地会众的构成，在西人的视角中构成了“全心全意、充满温暖”的印象。从礼文上观之，当时圣士提反堂所用的 1877 年版的《圣日祷文》，内附有各种节期的粤语祷文，使本地信众得以理解基督教真道。而维多利亚教区主教包尔腾则直接领导了圣公宗崇拜礼仪重要一环的《公祷书》的翻译工作，使得《公祷书》这一圣公宗独特特征在中文语境及香港华人圣公会宗中得以传承。除崇拜及祷文外，作为香港圣公宗第一位华人会吏的罗深源以及第一位华人牧师的邝日修、连同主教，展现了圣公会会吏、牧师、主教品秩的三重秩序。上述这些均透过圣士提反堂反映出圣公宗在香港华人社会处境中独特的观察、理解及行动方式。

[1] 甘锐涛：《圣士提反堂新旧堂衔接期的见闻》，《猜情寻：香港圣公会圣士提反堂一百五十周年堂庆历史相片集》，香港：香港圣公会圣士提反堂，2015，第 8 页。

[2] Urban T. Holmes III, *What Is Anglicanism?* Harrisburg, Pennsylvania: Morehouse Publishing, 1982, p.1.

[3] Ibid., p. 2.



当圣公宗入华时，便呈现出一种处境化（Contextualization）特徵。处境化意谓文本（text）与处境（context）间的互动。其中，“text”含括圣经、传统及理性；“context”则指某一事件、某一想法或某一方法的历史、文化或社会情境。“Context”旨在将“text”在现代处境中表达出来。圣公宗文本（圣经、圣公宗传统和理性）和香港社会文化风俗等处境之间的持续对话，帮助展示出香港社会、政治和经济的种种层面。对于圣士提反堂而言，这种处境化首先体现在对华人圣品的按立上。施美夫主教按立罗深源为香港首位华人会吏。在他眼里，罗忠诚而可靠，能使福音在香港广传。赫真信牧师则对罗深源处境化地向华人福传表示欣赏，指“本地的传道比外国传教士有很大的优势，因为他能够按照中国人的习惯，随心所欲地说话”。随后，包尔腾主教按立了香港第一位华人牧师邝日修。邝日修与西人圣品一起为圣士提反堂作工，因他通过富有成效的事工及处境化的传道策略（如医疗传教等），很快在圣士提反堂担当了领导角色。他的努力不仅为圣士提反堂本身走向自治奠定了基础，而且还推动了香港其他华人圣公会的建立。其次，这种处境化的方法亦体现在西方主教对此的实践中，尤其是包尔腾主教。他与美国圣公会的施约瑟（S. I. J. Schereschewsky）主教共同翻译《公祷书》，这一杰出的工作连同他们在圣经翻译方面的作为，为香港华人圣公宗在圣经及礼仪方面写下重要的处境化註脚。此外，包尔腾有关于圣餐处境化的想法，比如用年糕代替麵包，用茶代酒的方法等，反映出他希冀将福音扎根中国文化的愿望。

《牛津基督教辞典》指出，英美圣公宗自 18 世纪末呈现出的福音派倾向，倾向于强调圣公宗所带有的宗教改革后的精神遗产。[1] 从上文的圣士提反堂早期史观之，这一福音派倾向首先体现在福传这一特点上，如罗深源与司徒灵芝在 19 世纪深入民间进行的福传、该堂晚间传教图景等，同时亦通过该堂的各样

[1] “Anglicanism,” Frank Leslie Cross, Elizabeth A. Livingstone, eds., *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford University Press, 2005, p. 67.

最初的事工表现出来。与此同时，侯马斯亦指出，“英国的经验主义及其盟友美国的实用主义，在很大程度上是英国圣公宗思维方式的一部分”。就这一点而言，圣士提反堂及其后的圣公宗牧区的事工是对经验主义、实用主义的一种良好表达。[1]

值得一提的是，在圣士提反堂的这些堂务中，妇女的参与功不可没。除却妇女在各宗派历史中皆应肯定的作用外，有鉴于“在中世纪，英国被称为玛丽的国度”，而“关于耶稣之母的奉献精神在不列颠群岛总能找到一个接受的家园”，且“在女性意识……与圣公会的前景间有某种特殊的相容性”（侯马斯语）。早期圣士提反教堂女性会众的构成（如“白思德传教学校”的女学生等），以及圣士提反堂在其后历史中女性对教会及社会的各种参与（如霍庆棠等对反蓄婢运动的参与等等），成为了创造圣士提反堂历史不可获缺的元素。

圣公会牧区史是整个教会的微观历史，它所提供的细节和质地是一般历史所不能轻易复制的。更重要的是，它是一部与地区、国家和世界相关的特殊历史。我们在此以圣士提反堂早期史为例，该段历史不仅与维多利亚教区及英国海外传道会相关的历史相互照映，也成为了在华圣公宗史、香港社会史及 19 世纪更广泛基督教在华发展史中的一部分。希冀这一牧区的早期史能为进一步的相关研究起到抛砖引玉的作用。

---

[1] Holmes III, *What Is Anglicanism?*, p. 6.



参考文献

甘锐涛:《圣士提反堂新旧堂衔接期的见闻》,《猜情寻:香港圣公会圣士提反堂一百五十周年堂庆历史相片集》,香港:香港圣公会圣士提反堂,2015,第 8 页。

李志刚:《圣公会圣士提反堂与香港社会变迁及其贡献》,《圣公会港澳教区圣士提反堂一百三十周年堂庆纪念特刊(1865-1995)》,香港:圣士提反堂,1995,第 34-47 页。

香港圣士提反堂:《圣日祷文》,1877 年。香港圣公会档案馆藏。

邢福增:《邝日修(1840-1921)》,李金强主编:《香港教会人物传》,香港:香港华人基督教联会,2014,第 108-112 页。

钟仁立:《圣士提反堂七十五年史略》,《圣士提反堂七十五周年纪念刊》,香港:香港圣公会圣士提反堂,1940,第 1-12 页。

"Bishop John Shaw Burdon (1874-1897),"Bishop John Shaw Burdon Archives, Lambeth Palace Archives.

Chen, Ruiwen. *A Short Biography of John Shaw Burdon: Bishop of Hong Kong*, Hong Kong: Religious Education Resource Center, 2018.

"Chronological Table." *Church Missionary Gleaner*, October 1877, 120.

Holmes III, Urban T. *What Is Anglicanism?* Harrisburg, Pennsylvania: Morehouse Publishing, 1982.

"Hong Kong."*Church Missionary Record*, October 1863, 319-320.

"Hong Kong."*Church Missionary Record*, December 1866, 392.

"Hong Kong,"*Church Missionary Record*, December 1869, 397-398.

"Hong Kong,"*Church Missionary Record*, November 1870, 407.

"Hong Kong,"*Church Missionary Record*, September 1872, 292-294.

Hutchinson, A. B. "Evening Preaching to the Heathen in St. Stephen's Church, Hong Kong." *The Church Missionary Gleaner*, April 1881, 42-44.

"In Memoriam: John Shaw Burdon." *The Chinese Recorder*, 38:595.

"Installation of Bishop John Shaw Burdon (Sunday 13th, December 1874)."14 December, 1874, Lambeth Palace Archives.

Letters Patent, 1849, Hong Kong Sheng Kung Hui Archives.

Livingstone, Elizabeth A. eds. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford University Press, 2005.

"Mission in China," *Church Missionary Intelligencer,* May 1869, 137.

"Mr. Ost and His Workers." *The Church Missionary Gleaner*, December 1889, 184.

"On the Elements to Use in China."John Shaw Burdon Archives, Lambeth Palace Library.

"Our Mission Helpers at Hong Kong." *The Church Missionary Gleaner*, November 1879, 127-128.

"Ordination at Hong Kong of the Native Catechist, Lo Sam Yuen." *Church Missionary Intelligencer,* April 1864, 90.

Smith, George. *A Narrative of an Exploratory Visit to East of the Consular Cities*



of China and to the Islands of Hong Kong and Chusan in Behalf of the Church Missionary Society in the Years 1844, 1845, 1846, London: Seeley, Burnside and Seeley Fleet Street, 1847.

Stock, Eugene. *The History of the Church Missionary Society (III)*, London: The Church Missionary Society, 1899.

"The Rev. Lo Sam Yuen, of Hong Kong." *The Church Missionary Gleaner*, September 1874, 98.

Philip, Chen, Wickeri L. and Ruiwen. *Thy Kingdom Come: A Photographic History of Anglicanism in Hong Kong, Macau, and Mainland China*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 2019.

Gospel and Contextualization: A Case Study of St. Stephen’s Church, HKSKH

CHEN Ruiwen (Hong Kong Sheng Kung Hui Archives)

Abstract: In 1865, the first Bishop of Victoria George Smith (1815-1871) established St. Stephen's Church (parish) on Hollywood Road. This in effect is the beginning of the Chinese Anglican mission in Hong Kong. Unlike the English-speaking St. John's Cathedral which symbolizes the presence of the Anglicanism in Hong Kong, St. Stephen's Church was established to propagate the Gospel to the local people, and thus expresses a persistent evangelical character. Since this earliest community of faith in Hong Kong is part of the history of the Diocese of Victoria and of the Church Missionary Society (CMS), an examination of its early history will help us to clarify several questions: Under what external circumstances was this Chinese Anglican parish founded? Who were the earliest Chinese clergy and congregations? What did the early worship look like? What were the missionary strategies and acceptance levels in the 19th century Hong Kong? How did the Chinese Anglican Church interact with Hong Kong society? All of these questions may be answered, to some extent, in the early history of St. Stephen's, which will help us understand the issue about gospel and contextualization.

Keywords: Hong Kong, Anglicanism, St. Stephen’s Church, Contextualization



宗教、社会性别与医疗：一位英国女传教士在云南的护理助产实践及其启示（1933−1939）*

李明慧（华中师范大学中国近代史研究所）

摘要：近代时期海外女性医疗传教士来华行医传教，不仅深刻影响了中国女性的就医模式，也推动了西方妇产科学知识的传播及女性医护人员的培养。本文以英国女传教士 Mildred Button 为个案，从宗教、社会性别和医疗三个维度探讨在华女医疗传教士工作的意义与困境。该传教士以护士、助产士的身份来到云南昭通，其后辗转于不同岗位，在华仅六年便因家庭和健康关系辞去传教工作，似乎不算是“成功”的传教士。但她在华期间坚持写日记，还细致记录了接生工作，留下珍贵的资料。本文即以 Mildred Button 相关资料为基础，尝试分析她如何产生及坚定对基督教传教的信念、如何在既定医疗权力体系中使用职权、其工作又如何受地方卫生资源和社会文化的影响与制约，并由此反思有关近代时期医学传教、女性护理和助产工作中的一些问题。

关键词：医疗传教士、护理助产、医护职权、云南

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202312_(21).0005

* 本文系教育部人文社科重点研究基地重大项目“国家治理视域下美国基督教会援华活动研究（1937—1945）”（22JJD770031）阶段性成果。

1933 至 1939 年间，循道公会英籍女传教士 Mildred Button（1907-1993）以护士、助产士的身份在云南工作，是当地医疗传教士群体的成员之一。她于 1932 年末抵达云南昭通，翌年春天起任职于昭通福滇医院，一年后却因与时任院长在工作上的冲突而离职。离职不久，她结识了在云南传教的英国人裴思义（Leslie Pacey）牧师，但很快被派遣至温州承担教会医院的护理工作。在温州工作一年后，Mildred 回到云南与裴牧师结婚，婚后以照料家庭为重，只是断断续续在教会讲习班、诊所等兼职。1939 年，因家庭和健康之故，Mildred 与丈夫辞去在华传教工作，直至去世都未再返回中国。尽管 Mildred 在华工作时间短暂，但是她的故事在一定程度上代表了当时同样因健康、婚姻家庭、工作矛盾而早早结束海外传教事业的女性的境遇，有其启迪意义。同时，Mildred 作为一名助产士保持着记录接生工作的习惯，她在昭通的接生信息不仅能反映她所奉行的助产理论和技术，也呈现了当地与生育相关的文化和信仰。可以说，Mildred Button 的故事是展示晚清民国时期海外女医疗传教士在华具体实践的珍贵样本。

学术界关于近代时期基督教在西南地区的传播、教会在华医疗事业、女性医护职业发展等问题的探究硕果累累。从基督教传播的方面看，不少学者已细致考察了晚清时期天主教会、内地会和循道公会进入西南、适应西南、与西南各民族社区互动的历程。[1]从基督教会在华医疗事业的方面看，前人研究涉及基

---

[1] 如张坦：《"窄门"前的石门坎——基督教文化与川滇黔边苗族社会》，昆明：云南教育出版社，1992 年；东人达：《滇黔川边基督教传播研究（1840-1949）》，北京：人民出版社，2004 年；赵艾东：《从西方文献看 19 世纪下半叶中国内地会在康区的活动及与康藏社会的互动》，《西藏大学学报（社会科学版）》2（2010）：96-103；林美玫：《信心行传——中国内地会在华差传探析（1865-1926）》，北京：社会科学文献出版社，2015 年；许蕾：《中国内地会在云南的传教活动研究——以 *China's Millions* 为中心（1877-1950）》，硕士学位论文，华中师范大学历史文化学院，2016 年；胡清心：《柏格理（Samuel Pollard）在滇黔川地区的传教思想与实践（1887-1915）》，博士学位论文，香港中文大学文化及宗教研究系，2019 年。



督教不同差会在中国各地建立医疗机构、培育医疗人员、开展医疗事业、与本地病人交往冲突等多项主题，成果尤其丰富。[1]从女性医护工作的方面看，既有研究多借助社会性别和医护人员职业化的视角考察近代中国女性医生、护士、助产士等群体的发展与困境。[2]然而，若将上述三类学术脉络联结考察，可知仍有不少问题尚未得到明确解答：海外来华女性医疗传教士的家庭和教育背景如何，其背景如何引领她们走向传教事业？她们的医疗工作具体内容为何，与男性传教医生及华人同事的工作关系如何？最后，她们的医疗工作又在何种程度上受到本土医疗资源和社会文化的影响？上述问题都值得进一步探索。本文即以 Mildred Button 在滇时期档案资料为基础，试图厘清她在昭通的医疗尤其是助产实践，由此反思有关近代时期医学传教、女性护理和助产工作的研究中的一些问题。

应说明的是，本文所用史料主体为结合了回忆录、日记和工作记录的出版物，题为 *A Small Link: 1932 -1939. Memoirs and Diaries of Mildred Button*（《一个小链环：1932-1939——Mildred Button 回忆录及日记》），[3]目前藏

[1] 如李传斌：《基督教在华医疗事业与近代中国社会（1835-1937）》，博士学位论文，苏州大学历史系，2001 年；高晞：《德贞传：一个英国传教士与晚清医学近代化》，上海：复旦大学出版社，2009 年；Sonya Grypma, *Healing Henan: Canadian Nurses at the North China Mission, 1888-1947*, Vancouver: University of British Columbia Press, 2007; Jocelyn Chatterton, *Protestant Medical Missionary Experience during the War in China 1937-1945: The Case of Hubei Province*, PhD dissertation, School of Oriental and African Studies, University of London, 2010; 成先聪、陈廷湘：《基督教在西南少数民族地区的传播——以医疗卫生事业为例》，《宗教学研究》4（2001）:87-92；邓杰：《基督教在川康民族地区的医疗传教活动（1939-1949）》，《宗教学研究》2（2012）:183-188；咸娟娟：《民国时期基督新教在甘宁青地区的慈善活动研究》，硕士学位论文，西北师范大学历史文化学院，2015 年。

[2] 如 Tina Johnson, *Childbirth in Republican China: Delivering Modernity*, Maryland: Lexingtong Books, 2011; Jiang Yuhong, “Shaping Modern Nursing Development in China before 1949”, *International Journal of Nursing Sciences*, vol. 4, no. 1 (January 2017), pp. 19-23; 赵婧：《医学、职业与性别——近代女子习医论再探》，《妇女研究论丛》6（2018）：56-67；姚毅：《医师专业的形成与社会性别建构——以民国时期的妇产科为例》，《中共历史与理论研究》8（2020）：25-46。

[3] Arnold Pacey., ed, *A Small Link: 1932 -1939. Memoirs and Diaries of Mildred Button*, 2005, “Mildred Pacey

于英国伦敦大学亚非学院图书馆档案室。1990 年，83 岁的 Mildred 请其子裴普爱（Arnold Pacey）协助整理她在中国工作期间写的日记，将手写文字转录成打印稿。由于 Mildred 的日记内容较为简略，裴普爱在转录过程中遂加入不少新内容，如 Mildred 的成长和教育经历、Mildred 晚年对某些人事物的评论、Mildred 的接生登记记录等。[1]此外，鉴于 Mildred 在日记中刻意回避某些不快的经历，裴普爱还参照其父裴思义牧师的个人日记和信件增补了 Mildred 在这些时期的遭遇和感受。裴普爱至 21 世纪初才完成日记整理工作，并遵照其母意愿将之命名为 *A Small Link*。*A Small Link* 不仅仅是日记，也带有个人传记性质，内容丰富，细致展现了一位普通女医疗传教士的青少年及其在华职业生涯，弥补了一般差会机构报告档案缺乏个体经验和实践记录的遗憾，有独特的研究价值。

一、 循道公会在昭通的传教及医疗工作

昭通位于云南省东北部，与贵州接壤，距昆明约 380 公里。[2]从自然环境来看，这一区域属于新生代湖泊沉积高原盆地，海拔 1890-1950 米。盆地地势平缓，包括了昭通城区以及蒙泉、土城、永丰、北闸等平坝部分，习惯上被称为昭通坝子。除平坝之外，境内还有两大山系，即乌蒙山脉延伸尾端和凉山山系

(婚前姓 Button)"档案，MMS/Special Series/Biographical/China/Box 1410，伦敦大学亚非学院图书馆档案室（下文从略）。

[1] 接生登记信息主要来自 Mildred Button 的接生登记簿（Midwifery Register）。该登记簿包括 Mildred 在昭通福滇医院工作期间的接生工作记录，同时还涵盖她在英国接受助产训练时期以及其后在温州时期的接生工作记录。由于接生登记簿中涉及产母和婴儿的姓名等诸项私人信息，按当前英国通用信息法规规定，该登记簿原件尚不得公开。所幸裴普爱将 Mildred 在昭通接生的记录补充到 *A Small Link* 中，同时隐去产母、婴儿的私人信息，因此我们可以通过 *A Small Link* 了解 Mildred 的接生工作。在 *A Small Link* 中，有关 Mildred 在昭通接生的信息较为详细，而关于她在温州的接生工作记录则极为简略，这也是本文侧重讨论她在昭通工作的原因之一。

[2] 昭通市志编纂委员会：《昭通市志》，昆明：云南人民出版社，2000 年，第 55 页。



五莲峰分支，山地海拔可达 1800-2400 米。[1]从民族结构来看，昭通境内多民族杂居，晚清民国时期以汉族人口居多，同时回族、彝族和苗族人口比例也较高。[2]从气候来看，受高原地形影响，昭通形成了低纬度高原大陆季风气候的特点，即冬无严寒，夏无酷暑，雨热同季，干湿分明。[3]

昭通城始建于清雍正十年（1732），经过清代和民国的扩建，城市面积、形态和居住人口都有了较大变化。昭通城区初建时面积大约为 0.2 平方公里，而到 1949 年时，其面积扩张至 0.67 平方公里，[4]形态呈长方形状，由北向南展开。[5]1919 年，城区人口大约为 14.5 万人，到抗日战争时期增至近 20 万。[6]根据 Mildred Button 于 1930 年代的观察，昭通城墙内部地势平坦，房屋聚集，城墙之外仍有零星房屋分布。城区附近有山和村庄，狼和土匪时时出没其间。在城内，中上阶层的家庭大多聚居于城北部，他们的房子宽敞且内含庭院。但其聚居方式有所差异：有的院子内只有一户人家，居住环境良好；有的院子分给多户人家，十分拥挤。除了居住区，城内还有专门的商业区，商铺云集，交易繁荣。[7]此外，昭通城内外建有不少佛寺和清真寺，清至民国期间佛、道、伊斯兰教活动众多。[8]

基督教（Christianity）于明代传入昭通，但直到晚清民国时期才广泛地传播开。早在明末清初年间，天主教便进入川南和滇东北，在彝、苗、汉人村寨中发展了一些信徒。至 19 世纪中后期，因一系列不平等条约的签订，云南向外

---

[1] 昭通市志编纂委员会：《昭通市志》，第 62 页。
[2] 昭通市志编纂委员会：《昭通市志》，第 659-680 页。
[3] 昭通市志编纂委员会：《昭通市志》，第 68 页。
[4] 昭通市志编纂委员会：《昭通市志》，第 96 页。
[5] Pacey., ed, *A Small Link*, p. 17.
[6] 昭通市志编纂委员会：《昭通市志》，第 123 页。
[7] Pacey., ed, *A Small Link*, p. 17.
[8] 昭通市志编纂委员会：《昭通市志》，第 687-692 页。

开放，这时中国内地会(China Inland Mission)和循道公会（The Methodist Church）先后进入云南、进入昭通，建立教堂，开办学校和医院，传播福音。除了发展汉族教徒，他们也深入少数民族群体。[1]循道公会在昭通的传教工作由英国传教士柏格理（Samuel Pollard）和邰慕廉（Frank Dymond）开创，两人于 1888 抵达昭通城，并在城北建起传教点。起初，柏格理和邰慕廉以在汉人中传教为主，可是成果并不理想。经二十余年经营，循道公会才赢得少数汉人信徒的信任。于是，他们决定转向苗族和彝族人传教，竟取得卓越的成绩。[2]清末，循道公会以昭通为核心建立起昭通教区，该教区与天津、武昌、长沙、广州、温州和宁波六个教区并列，直接隶属于教会伦敦总部。此时，昭通教区下辖石门坎、会泽、四方井和昭通四个联区，但随着教区进一步发展，后又新增昆明和榕丰两个联区。[3]至 20 世纪三十年代，循道公会在昭通城之事业已有一定规模，具体而言，该会在城北建立起教堂、医院和传教士住房，在城内另一处建有女子学校，在城东门外则有一所男子学校。[4]

循道公会在昭通的医疗传教工作大概始于 20 世纪初。19 世纪末，在柏格理的倡议下，教会派遣沙利文医生到昭通开办诊所，[5]为本地病人诊病治疗。1902 年，诊所扩张建成“福滇医院”，成为该区域第一家西医医院。[6]医院没有明确的收费标准，主要视病情严重程度以及病人的身份（是否为教徒）而定，根据情况分别准予免费或酌收成本费。[7]然而医院的发展不算平顺。一方面，由于

[1] 东人达：《滇黔川边基督教传播研究（1840-1949）》，第 154-237 页；许蕾：《中国内地会在云南的传教活动研究》，第 32-33 页。

[2] 东人达：《滇黔川边基督教传播研究（1840-1949）》，第 195-205 页。

[3] 东人达：《滇黔川边基督教传播研究（1840-1949）》，第 222 页。

[4] Pacey., ed, *A Small Link*, p. 17.

[5] 沙利文医生在 Mildred Button 的日记中被称为 Dr. Savin，全名及生卒年不详。参考 Pacey., ed, *A Small Link*, p. 29.

[6] 周玲、唐靖：《柏格理及循道公会在昭通所做公益事业论述》，《学术探索》7（2012）:136-140。

[7] 张坦：《“窄门”前的石门坎——基督教文化与川滇边苗族社会》，第 210 页。



大多数民众不习惯西方的诊治模式，也不习惯与西方人相处，因此起初就诊者极少；另一方面，外籍医疗人员的健康常常受到威胁。从医院开办初期到 1930 年代末，医院的四位英国医生由于感染各类传染病治疗无效而逝世于此地。[1]Mildred 也正是在一位医生因病去世而护士长回国休假之际受聘到福滇医院接任医疗工作。[2]据 Mildred 的观察，三十年代时的福滇医院包括住院部和门诊部，设施总体较为简朴。其中，住院部含大病房两间，单人病房数间，手术室一间，病床二十余张；门诊部则含候诊室一间，咨询室一间，男女病人包扎室各一间，药房一间。[3]当然，在三、四十年代，福滇医院并非本地唯一的西医机构。1932 年，县政府、本地绅士和循道会牧师合作成立了一间麻风医院；1941 年，昭通县政府开办起县卫生院；1942 年，法国天主教方济各第三会在城内创办惠东医院。[4]这些机构与福滇医院共存，共同形塑昭通城内的西医诊治服务网络。

二、 Mildred Button 早年经历及在滇医疗传教工作

1907 年，Mildred Button 出生于英格兰萨福克郡（Suffolk）的一个商人家庭，是家中第四个孩子。她的父母共同经营一家服装店，生意兴隆，家庭经济条件良好。在 Mildred12 岁时，其父患腹膜炎去世，服装店被迫出售，家庭状况遂急转直下。此前 Mildred 一直在本地学校读书，学业优良，可是父亲去世后她不得不退学，随后到当地商店学习刺绣和缝纫。她在工作中对这一行业产生兴趣，于是在 17 岁时辞职前往伦敦一家商店当学徒，以增进刺绣和缝纫的技能。到伦敦后，Mildred 在工作之余经常参加卫斯理循道会（Wesleyan Church）的活动，并成为圣经学习小组的一份子。[5]根据 Mildred 晚年的回忆，

[1] Pacey., ed, *A Small Link*, pp. 29-30。

[2] Pacey., ed, *A Small Link*, p. 13.

[3] Pacey., ed, *A Small Link*, p. 19.

[4] 昭通市志编纂委员会：《昭通市志》，第 666-680 页。

[5] Pacey., ed, *A Small Link*, pp. 2-9.

她参加教会活动的经历引导她走向了传教工作。在某个夜晚，她在阅读圣经的时候突然萌生成为传教士的想法，此后这一想法反复出现，甚至演化为以护士的身份赴外传教。随着脑海中的声音逐渐强烈，她对该想法的可执行性产生困惑，于是咨询教会牧师。牧师则建议她先试着学习护理，在结束专业训练后再考虑是否仍愿意加入传教团体。在圣经的感召和牧师的鼓励下，Mildred 于 1927 年辞去在伦敦商店的工作，回到家乡的医院学习护理。[1]

Mildred 青年时期对商铺工作和宗教的共同追求实际上深受家庭的影响。Mildred 的家族中有许多人在从商的同时紧紧追随卫斯理循道宗教派，这与 19 世纪时期卫斯理循道会所秉持的价值观一致，即个人从商与基督教信仰并行不悖，且应互相补充支持。例如，Mildred 的祖父是一名商人，但同时也是当地卫斯理循道宗教堂的牧师。她的外祖父经营一家建筑公司，但长期资助家乡教堂的各项事业。Mildred 的父亲在世时经营服装店，同时也积极参加本地教堂的各种活动，还常在教堂活动中演奏风琴。正是在这样有着浓郁的宗教与实业相结合的家庭氛围中成长，Mildred 在辍学后很愿意到商店当学徒，也自然而然地在工作之余参加本地卫斯理循道会教堂的各种活动。[2]

1927 年，Mildred 进入伊普斯维奇医院（Ipswich Hospital）学习护理。这一时期的伊普斯维奇医院似乎仍然有比较浓的宗教氛围。入院伊始，Mildred 便收到医院发的一本小册子，这本小册子主要讲述护士与基督宗教的关系，而且在开头就指出“基督教护士是耶稣的代表（A Christian nurse is a delegate of Christ）”。医院内有一个小礼拜堂，每天早晨都有不少员工和学生来礼拜堂祷告。祷告并非强制，但护士长热情鼓舞学生参加祷告，而且她自己就是积极的参与者。这样的学习工作氛围更坚定了 Mildred 成为传教护士（missionary

[1] Pacey., ed, *A Small Link*, pp. 9-11.

[2] Pacey., ed, *A Small Link*, p. 7.



nurse）的想法。她在医院接受护理训练共三年，十分忙碌。她在日记中曾写道，她白天忙着上课、记笔记，晚上回到宿舍仍要看书温习，周末则回家与家人一起到教堂做礼拜，生活十分充实。[1]

护士训练结束后接连而来的则是助产（midwifery）训练。助产训练原本不在 Mildred 的计划范围内。她于 1930 年 11 月完成护理学习并顺利取得英国国家注册护士（State Registered Nurse）资格后，进入另一间医院实习，以增进护理经验。她在实习的过程中一直与卫斯理循道会传教部（Mission House）保持联系，后者写信告知，他们希望女传教士都有一定的接生技能，以胜任传教地的妇女医疗工作。因此，他们建议 Mildred 接下来学习助产，再到伯明翰（Birmingham）接受传教士的专门培训，完成之后即可派出。Mildred 接受了传教部的建议，于 1931 年夏进入英格兰南部的沃金产科医院（Woking Maternity Home）学习助产术。助产训练按费用和时长分两类，第一类为自费学习，学习时间为半年；第二类为免费学习，但学生在半年的学习结束后必须留在医院免费服务三个月，以此抵消学习期间的费用。Mildred 选择了后者，于是先在沃金完成六个月的训练，接着被分配至邻近的吉尔福德地区（Guildford）的分医院服务三个月。她不仅在 1932 年 2 月顺利取得国家认证助产士（State Certified Midwife）资格，且其工作能力还获其他产科医生的夸奖。[2]

Mildred 完成助产学业后，由于其所属教会正值机构调整，而且海外宣教地人手紧缺，她没有到伯明翰参加传教士专门训练，反而直接被派遣前往中国。1932 年，Mildred 所在的卫斯理循道宗教会与当时的联合循道教会海外差会（The Foreign Missions of the United Methodist Church）及初始循道会（The

[1] Pacey., ed, *A Small Link*, p. 11.
[2] Pacey., ed, *A Small Link*, p. 12.

Primitive Methodist Church）合并，一同组成循道宗联盟（The Methodist Union）。该联盟不仅统筹循道宗在英国内部事务，也合并循道宗各教派在海外的传教工作以统一管理。正是在这样的背景下，Mildred 收到原联合循道教会工作人员的来信，询问她是否愿意立即出发到中国昭通福滇医院任护士。彼时，福滇医院内唯一的常驻医生，同时也是英籍医生，因病去世不久，而医院护士长恰好到期返英休假，原本人员寥寥的医院失去主心骨，急需补充专业人员。Mildred 无疑是此时极佳的人选。正当 Mildred 犹豫之际，她了解到原属联合循道教会的 Kenneth May 牧师与其妻 Catherine May（郜慕廉之女）即将结束英国的假期返回云南，于是 Mildred 才决定放弃伯明翰的训练，与 May 氏夫妇同行赴滇。[1]1932 年 9 月，三人从伦敦出发，乘船经苏伊士运河、槟榔屿、香港而抵达越南海防港。三人在海防港转乘火车行至昆明，在昆明取得中国护照且知会英国领事馆后，又从昆明前往昭通，最终于当年圣诞节前后到达目的地。[2]

由于 Mildred 受命匆忙，没有参加行前训练，因而也错过了汉语培训。还好同行传教士 Catherine 中文十分流利，因此在数周的旅程中，Mildred 一直跟随 Catherine 学习中文。不过 Mildred 意识到，要在中国人之间开展工作，目前的中文水平还完全不够。因此，在到达昭通的五天后，她就急切地开始跟随当地老师学习中文了。即便如此，在最初的数月中，Mildred 的语言能力远不能让她独立应对各式各样的本地病人，但幸亏 Catherine 和院内中国护士都友好地援手相助。从 1933 年 3 月起，在他人的帮助下，Mildred 正式启动福滇医院的护理和助产工作。[3]除了学习中文，Mildred 还必须学习骑马。昭通城海拔高，城外峻岭环绕，山路多且崎岖，车辆行驶极不方便。因此本地人出城往往以马

[1] Pacey., ed, *A Small Link*, p. 13.
[2] Pacey., ed, *A Small Link*, p. 19.
[3] Pacey., ed, *A Small Link*, pp. 18-19.



代步，传教士也不例外。根据 Mildred 回忆录的记载，医院挨着教堂和传教士住所，三者共享一个马厩，传教士到昭通后大多会买一匹属于自己的马。她到达昭通不久便开始学习骑马，且很快买了一匹马，这匹马也是她在云南工作期间最重要的交通工具。[1]

在福滇医院工作期间，Mildred 既要处理各类护理和助产事务，又要培训医院内的三位中国护士，此外还须顾及医院行政管理，可以说工作十分忙碌。在一般的护理和助产工作方面，从 Mildred 对于一般工作日的描述可窥见一斑。平日里，Mildred 在清晨便到达医院，与值班护士交流情况并视察住院病人。早餐过后是门诊时间，这时 Mildred 在门诊部接待病人，最主要的工作是处理和包扎伤口、护理脓疮等，三位护士则站在一旁学习观看。由于这几位护士刚入院不久，Mildred 不敢让她们独立操作，往往是让她们观摩学习。除了门诊接诊，Mildred 也负责住院病人的治疗和护理，其工作内容集中于为病人洗耳洗眼、打针、接生、护理产妇和新生儿等。其准备工作包括根据不同情况而准备包扎敷料和绷带、给器皿和钳子消毒、调制药水药膏等，不能说不繁琐。有时候病人不理解或不认同 Mildred 的治疗方式，几位本地护士还需要帮忙向病人解释施行该措施之理由。[2]由于这一时期英国与西方大多数国家一样对护士的职能范围有严格限定，Mildred 作为一名护士在医学知识和技能上有别于医生，也因此无法处理手术、产妇难产及其他特殊情况。这个时候福滇医院内没有常驻英国医生，于是乎 Mildred 常常向一位王医生（Wang Kai-chi）或者吴静修医生求助。王医生是昭通本地人，当时在城内开设私人诊所；吴医生则是石门坎人，毕业于循道公会创办的中学，后到华西协和大学学医并取得医学博士学位，俩人常到福滇医院帮忙。[3]从 Mildred 的回忆录可知，Mildred 与两位中国

[1] Pacey., ed, *A Small Link*, p. 18.

[2] Pacey., ed, *A Small Link*, p. 20.

[3] 杨明光：《群众爱戴敬佩的吴性纯医生》，见东人达：《滇黔川边基督教传播研究（1840-1949）》，第

医生合作频繁，关系融洽。[1]从护士训练的方面看，当时医院仅有三名女护士学生，分别是汉族、苗族和彝族人。Mildred 主要教护理和助产术，初期只让三位护士观摩学习，但她发现三人的学习进展非常快。随着三位护士能力的提升，Mildred 对她们的信任渐增，也慢慢允许她们独立或辅助执行各项任务。在三名护士中，Mildred 似乎与汉族护士尤其亲近。这位汉族护士名为王瑞芳，当时年仅 15 岁。王瑞芳是一位已逝牧师的遗孤，随其父信仰基督教，曾在教会学校读书。从教会学校毕业后，王瑞芳来到福滇医院学习护理，态度认真且工作十分刻苦。Mildred 在日记中多次提到她，也坦陈在工作中越来越依赖她的帮助。[2]与此同时，王瑞芳似乎也非常喜欢 Mildred，尊称后者为“教师”，在 Mildred 离开福滇医院后仍与她保持书信联系。建国后，英国人撤离，双方书信往来中止，然而 Mildred 在晚年再次收到了这位学生的问候信，双方情谊可谓深远。[3]总之，从 1933 年 3 月到 1934 年 7 月，Mildred 都驻扎于福滇医院内工作，只是在 1933 年七八月间短暂离开，随 May 氏夫妇到 60 里外的四方井教会诊所巡诊，为当地彝族居民施医济药。

令人意想不到的是，Mildred 在福滇医院工作仅仅一年半便被调离，此后辗转多处，传教工作轨迹远远偏离最初的设想。这一系列变动可从三个方面来考虑。其一涉及医疗传教士之间的等级差异和权力竞争问题。1934 年 4 月，循道公会派遣伍兹医生（T. G. R. Woods）到昭通福滇医院工作，这也意味着医院将告别一年多无常驻医生的状态。一个月后，医院原护士长南希·史密斯女士（Nancy Smith）提前结束休假，返回昭通。这本是 Mildred 所期盼的事，她甚至高兴地在日记中写道，伍兹医生的加盟和史密斯女士的归来一定会使医院有

390-398 页。

[1] Pacey., ed, *A Small Link,* p. 26.

[2] Pacey., ed, *A Small Link,* p. 20.

[3] Pacey., ed, *A Small Link*.



充足的人手和更强的能力处理各项紧急复杂的医疗问题。[1]可是，这一人事变动实际上却令 Mildred 的工作陷入困境。伍兹医生年轻有为但自命不凡，他被循道公会聘为医官（Medical Officer），上任之后要求亲自掌控医院全部工作，甚至坚持指导产科工作，院内所有接生都必须由他在场监督。这么一来，Mildred 在工作中的自主程度大大降低。更令人沮丧的是，史密斯女士对伍兹医生的策略全盘认可，而且对 Mildred 表现得极不友善。很快，伍兹医生和史密斯女士给 Mildred 重新设定工作范围，安排后者做些杂事，如处理文件、在男病房为病人讲福音、做果酱等与其本职完全无关的事。从 7 月份起，医院甚至不再允许她参与接生事务。在这一过程中，Mildred 与伍兹医生及史密斯护士的私人关系也急剧恶化。这些情况不仅令 May 氏夫妇担忧，亦引起时任循道公会昭通教区区长王树德（William. H. Hudspeth）的关注。[2]王树德虽然同情 Mildred 的处境，但他对伍兹医生有很好的印象。王树德认为后者"忠诚"、"无私"，并且相信他将"对其工作做出有益的贡献"。[3]在 May 氏夫妇与王树德的协调下，Mildred 最终于 1934 年 10 月中旬正式调离昭通，前往昆明。[4]讽刺的是，在随后的一年中，昭通地区的传教士逐渐发现他们几乎无法与伍兹医生合作，后者性情过于暴躁，对同级和下属态度恶劣，以致于王树德提出将他安排到更年长、权力更大的医生手下工作，希望通过这一方式对他的脾气稍加管束。鉴于此，伍兹医生于 1935 年 10 月被调至汉口循道会普爱医院，而史密斯女士则辞职。[5]

其二涉及传教士在传教地区的健康问题。Mildred 似乎一直无法适应昭通的高海拔环境。自工作伊始，Mildred 便时常感觉头晕恶心，而忙碌的工作则越

---

[1] Pacey., ed, *A Small Link*, p. 25.

[2] Pacey., ed, *A Small Link*, pp. 26-28.

[3] Pacey., ed, *A Small Link,* p. 31.

[4] Pacey., ed, *A Small Link*, p. 28.

[5] Pacey., ed, *A Small Link*, p. 31.

发使其身体虚弱。Mildred 离职福滇医院后曾暂时落脚昆明，便趁此机会到一位英国医生处检查。Mildred 原本怀疑病因在心脏，但检查结果却显示心脏无恙。尽管如此，该医生还是建议她到沿海地区疗养休息。[1]Mildred 很快便得到这样的机会。1935 年 5 月，循道公会设于温州的白累德纪念医院（The Blyth Memorial Hospital）因缺人手紧急寻求护士传教士，昭通教区在了解情况后决定派遣 Mildred 到温州接手医院工作。[2]一年后 Mildred 在温州完成职责调回云南，此后分别在昆明和东川工作，但身体状况一直不太好。1938 年底，她病情恶化，医生诊断后认为她应当尽快回到英国接受专家治疗。虽然从回忆录中难以得知明确的医学判断，但或许可以推测 Mildred 的身体健康受云南的地理环境影响颇巨。她初到云南时还是一个健康甚至微胖的人，但在 1939 年启程回英国时已相当瘦弱。[3]Mildred 回到英国后逐渐恢复健康，身体状况十分稳定，直至 1993 年逝世，享年 86 岁。

其三是女传教士婚后工作的问题。1934 年秋，Mildred 在离开昭通前往昆明的途中认识了当时在云南东川传教的裴思义（Leslie Pacey）牧师，两人相识两年后于 1936 年 8 月在昆明结婚，此后 Mildred 被中国教民称为裴师母。[4]1937 年 10 月，裴氏夫妇迎来他们的第一个孩子，取名为裴普爱。婚后，出于照顾家庭的需要，Mildred 再未在教会医院任全职护士，而是断断续续在不同地方担任教会女子英语课教师或诊所护士。例如在 1938 年春，由于裴思义牧师从昆明调回东川传教，Mildred 与裴普爱一同前往。Mildred 一边照顾婴儿普爱的起居，一边在东川教会诊所做一些简单的护理工作，如治疗沙眼、伤口感染、痢疾、寄生虫病、口腔溃疡以及其他各种因卫生条件不佳而引起的疾病。[5]

[1] Pacey., ed, *A Small Link*, p. 37.
[2] Pacey., ed, *A Small Link*, p. 44.
[3] Pacey., ed, *A Small Link*, p. 89.
[4] Pacey., ed, *A Small Link*, p. 56.
[5] Pacey., ed, *A Small Link*, pp. 60, 81-84.



而在同一时期，裴思义开始反省、质疑其自身作为牧师在云南传教的意义，且其困惑不断加深。又考虑到妻子健康状况恶化，最终决定辞去传教士的工作。1939 年，其辞职申请得到批准，裴思义与 Mildred 携子回到英国。[1]此后，裴氏夫妇仍隶属于循道公会，裴牧师受教会派遣在位于英国不同地区的岗位工作，数次迁居，Mildred 则带着孩子随夫迁移，期间在各地医疗机构做护士。尽管如此，回到英国后 Mildred 最主要的职责是照料家庭，而且根据资料显示，她未再替妇人接生。[2]从这一角度来看，在华尤其是在滇做护理助产工作的经历是她医疗职业生涯中最为活跃的一段。

三、 Mildred Button 在昭通的助产工作

单从 Mildred Button 的回忆录看，助产工作可以说是她在滇医疗工作中最为出彩的一面。这不仅体现在 Mildred 常以饱满的热情或深切的同情在日记中写下对助产科学的认识和对助产实践的感受，也体现在她坚持记录每一次接生工作（包括产后护理）的情况。这些记录在其回忆录和日记中占据相当分量，尤能彰显 Mildred 作为一名受过科学训练的助产士的职业风范。与此同时，这些资料为我们理解该时期英国医疗传教士在华的产科工作提供了具体而珍贵的信息，也生动地展现了当时云南妇女生育文化的部分面向。

Mildred 对产科科学和相应伦理的理解，无疑来源于其于英国沃金产科医院的学习经历。Mildred 在日记中多次写道，她在学习助产术的时候深受当时英国著名产科医生格兰特·迪克·里德（Grantly Dick Read, 1890-1959）的影响，是“自然分娩（natural birth）”理论的坚定拥护者。里德医生于剑桥大学取得博士

[1] 裴牧师辞职受到多方面影响。首先，裴牧师认为自己的中文不好，无法有效地与本地人沟通；其次，他发现这一区域部分苗寨在没有英国传教士的情况下自发地组织基督教活动并获得卓越成效，苗人牧师发挥了巨大的作用，这令他怀疑自己在这一区域是否有用处；第三，这一时期其妻子健康状况恶化，令他十分担心。参考 Pacey., ed, *A Small Link*, pp. 76, 86.

[2] Pacey., ed, *A Small Link*, p. 96.

学位，曾在伦敦、沃金等地医疗机构执业。1920 年代，里德医生与合伙人在沃金开业，并且在这里开始专攻产科诊治，随后便发展出著名的“自然分娩”理论。[1]里德医生认为，产妇分娩时往往因为恐惧而进入极为紧张的状态，这一状态正是分娩疼痛之源。在他看来，由于工业化的欧美国家倡导分娩医疗化（medicalization of childbirth），大量现代医疗设施的介入令产妇感到恐惧和紧张，从而导致产妇在分娩过程中疼痛不已。因此，他提倡产科医生和机构减少干预，让产妇在完全自然的状况下分娩。[2]尽管里德医生的著作被翻译成多国语言，在世界上产生很大影响，但其理论颇受争议，甚至遭到同行抵制。这主要是因为 20 世纪二、三十年代恰恰是西方无痛分娩技术繁荣发展之时，不仅麻醉技术日益成熟，而且市场需求蓬勃增长，这也不难理解何以不少产科医生积极提倡麻醉技术而反对里德医生的“自然分娩”。[3]不过，平心而论之，虽然里德医生主张减少医疗干预，但他并非反对接生时绝不能使用麻醉，事实上他认为在必要的时候麻醉是无可替代的。[4]

1931 至 1932 年，当 Mildred 在沃金产科医院学习助产时，里德医生恰巧是医院的产科学老师，曾给 Mildred 及其同学授课。从 Mildred 的日记可知，她与里德医生有一定交集。她曾经观摩里德医生为学生示范接生婴儿的过程，在私底下也曾与里德医生讨论问题。当里德医生得知她准备成为医疗传教士时，还对她的想法表示出兴趣。此外，Mildred 在医院实践的时候，曾有两次是在里德医生的监督指导下完成接生的。1934 年，里德医生的著作《自然分娩》（*Natural Childbirth*）出版，他还专门给当时已在昭通工作的 Mildred 寄去一本，

1 “Obituary: Grantly Dick-Read, M.D.”, *British Medical Journal*, vol. 1, no. 5138 (June 1959), p. 1625.

2 Donald Canton, “Who Said Childbirth is Natural? The Medical Mission of Grantly Dick Read”, *Anesthesiology*, vol. 84, no. 4 (April 1996), pp. 956-957.

3 Cation, “Who Said Childbirth is Natural?”

4 “Obituary: Grantly Dick-Read, M.D.”, p. 1625.



大概是为了鼓励学生在海外实践中秉持自然分娩法。[1]须指出的是，尽管 Mildred 所学“自然分娩”法看似与当时所谓“传统”的接生法相似，但实则有别。前者以现代生物化学（尤其是细菌学说）为基石，强调接生人员在充分熟悉消毒术和分娩生理状况的基础上遵循自然法则以接生，而后者则缺乏现代医学的理论支撑。与此同时，Mildred 不仅自己遵守老师所教之法，也把这一方法传授给福滇医院的三名护士。Mildred 并未在日记中记录她的教学方法和过程，但是她提到，1934 年 6 月底至 7 月底她共接生 5 次，每一次都由学生王瑞芳担任助手。她相当自豪地写道，王瑞芳使用的正是里德医生的方法。[2]从医院当时的资源和发展状况来看，产科推崇自然分娩法或许是较为合理的。这一时期的福滇医院在财力物力上较为吃力，往往靠英国各界人士捐款，各类物资也依赖休假传教士从英国筹集带回。[3]自然分娩法最大限度听从自然法则，可减少不必要的器材和药物的使用，无疑是适宜于福滇医院的。然而，Mildred 所信仰的自然分娩与本地人所考虑的不太相同。Mildred 认为，当产妇临盆时，无论情况好坏都应当到医院待产，若产情良好则自然分娩，若有突发情况则可采取医疗干预。可是对于本地妇女而言，若产前产时无异样，则在家分娩即可，只有在出现难产或难产持续数日无果的情况下，家人才会不得已而将产妇送进医院。[4]Mildred 对自然分娩法的推崇还表现在她一直希望自己以同样的方式分娩。1937 年她诞下第一个孩子，由于身体条件有恙，分娩时医生不得不给她注射麻醉，最后使用产钳才把孩子夹出。虽然母子平安，但她心里还是感到失望。[5]

Mildred 在沃金产科医院学习助产期间养成了记录接生信息的习惯，这一习惯延续至昭通工作时期，因而 Mildred 在昭通助产工作的诸多细节也得以记录

[1] Pacey., ed, *A Small Link*, p. 12.
[2] Pacey., ed, *A Small Link*, p. 27.
[3] Pacey., ed, *A Small Link*, p. 19.
[4] Pacey., ed, *A Small Link*, p. 24.
[5] Pacey., ed, *A Small Link,* p. 72.

和保存。事实上，在 20 世纪初，沃金产科医院要求所有助产学生记录她们的接生过程和分娩基本信息。[1]这种训练模式并不新颖，而是从欧洲医界悠久的的医案（Casebook）记录传统发展而来的。早在古希腊时期，希波克拉底便在石碑上刻下他治疗特殊病例的过程及结果，这些石碑记录被视为西方最早的医案。在中世纪，作为学者的医生十分重视医案的书写，他们往往记录较为特殊的疾病及成功的治疗方式，以此显示其医术高超。至 17 世纪，医案写作越加体系化，不满足于仅仅突出医生的成就，而给予病人和疾病以更多的关注。例如当时欧洲很多大学的医学院都要求医学生系统学习撰写医案，尤其应记录如下信息：病人的名字、治疗日期与地点、治疗方法和治疗结果。[2]在 16 至 19 世纪之间，类似的医疗记录方式也散见于其他各种非学院派的医者之中，其中由产婆（midwife）所写接生记录尤其特殊。事实上，这一时期欧洲产婆所撰接生记录得以保存的不算多，但仍能看到来自英国、法国、荷兰、比利时的产婆所写的精彩的接生记录。这些记录形式各样，但大多包括产妇姓名，分娩时间，接生经过，产妇和新生婴儿在分娩后的状况，产妇丈夫之职业等内容。[3]学者认为，这一时期产婆留下接生记录的原因有许多，比如有的产婆形成了记录接生工作的习惯，并借此彰显个人在接生方面的成就；有的产婆则是为了留下工作凭证，以核实接生费用的支付情况；[4]还有的产婆如 18 世纪的荷兰人 C. G. Schrader 在

---

[1] Pacey., ed, *A Small Link*, p. 12.

[2] Lauren Kassell, “Casebooks in Early Modern England: Medicine, Astrology, and Written Records”, *Bulletin of the History of Medicine*, vol. 88, no. 4 (Winter 2014), pp. 600-603.

[3] 参考 R. Woods and C. Galley, *Mrs Stone and Dr Smellie: Eighteenth-Century Midwives and their Patients*, Liverpool: Liverpool University Press, 2014; M. J. van Lieburg, ed., *C. G. Schrader’s Memoryboeck van de Vrouwens: Het Notitieboek van een Friese Vroedvrouw 1693-1745*, Amsterdam: Rodopi, 1984; Christa Matthys, “Pay the Midwife! The Cost of Delivery in Nineteenth-century Rural West Flanders. The Case of Midwife Joanna Mestdagh”, *TSEG - The Low Countries Journal of Social and Economic History*, vol. 15, no.2-3 (December 2018), p. 7.

[4] Matthys, “Pay the Midwife! The Cost of Delivery in Nineteenth-century Rural West Flanders. The Case of Midwife Joanna Mestdagh”.



晚年时将其一生所记接生记录整理成册，是期望该册能为许多缺乏经验的同行提供工作指南。[1]在 18、19 世纪，欧洲各地开始加强规范助产行业，大学医学院校及医院纷纷开设训练班以教学生学院派产科学。彼时，通过学院训练的助产士（midwife）也渐渐形成记录接生工作的习惯。例如，自 18 世纪末起，爱丁堡皇家产科医院（Edinburgh Royal Maternity Hospital）的医生就鼓励助产学生养成记录接生的习惯，有的学生在毕业后仍然保持这一做法。[2]在 19 世纪中叶，英国产科学界逐渐重视利用量化数据来理解产科疾病与死亡规律，因而大力提倡改善接生记录的模版和方式。[3]至 20 世纪，这一训练要求似乎更加普遍。尽管 Mildred 的接生登记簿原件尚未公开，但从 *A Small Link* 一书内容可归纳接生登记簿的体例。具体而言，助产士需要记录产妇分娩日期（有时 Mildred 甚至记下分娩时间段，如半夜、早上、下午或晚上），产妇姓名与年龄，胎儿存活状况（活产或死产，此外 Mildred 还特别注明早产情况），婴儿性别与体重，分娩过程（如是否顺利、是否难产，若难产是否请医生查看），以及产后一段时间内母婴健康状况。

应当指出，上述医生撰写医疗记录的做法并非欧洲传统所独有，古代中国医生同样善于记录疾病症状以及治疗措施，经历代累积形成了数量可观的医案。可是，中国古代之医案与欧洲之 Casebook 有所区别。前者虽然包括疾病发展过程的记录，但医者一般着重记录有较大医学价值的症状和疗法，尤其强调展

[1] P.M. Dunn, “Catherina Schrader (1656–1746): The Memoirs of a Friesian Midwife”, *Archives of Disease in Childhood- Fetal and Neonatal Edition*, vol. 8, no. 9 (December 2004), pp. F560-F562.

[2] Alison Nuttall, “A Preliminary Survey of Midwifery Training in Edinburgh, 1844 to 1870”, *International History of Nursing Journal*, vol. 4, no. 2 (December 1998), pp. 4–14; Frances Badger, “Illuminating Nineteenth-century English Urban Midwifery: The Register of a Conventry Midwife”, *Women’s History Review*, vol. 23, no. 5 (September 2014), p. 688.

[3] Lynn McDonald, ed., *Florence Nightingale on Women, Medicine, Midwifery and Prostitution*, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2005, p. 254.

示医者的辨证论治思路；[1]后者则侧重于系统记录病人个人信息以及个体病情、治疗方式。此外，中国古代医案大多为学者或儒医所作，而不识字的产婆几乎没有留下文字记录，因而很难看到与前近代欧洲产婆接生记录类似的资料。在抗日战争期间，国民党政府为加强对医疗卫生人员的管理，要求旧式产婆和新式助产士每月填写接生报告表并上交所属卫生院（所）。[2]从国民党政府颁布的表格模板可知，这时候的接生登记要求与同时期英国医院助产培训之要求相近，可是这一要求似乎仅仅纸上谈兵，并未广泛落实。鉴于此，Mildred 的接生登记簿的留存显得格外珍贵。总而言之，这些接生记录既能反映当时英国传教士对西方助产学科理论方法的理解，又富含中国地方人口、社会、文化信息，生动地展示了一位英国女传教士是如何将所学助产知识技术运用到传教地工作中的。

根据 Mildred 的接生记录（参考表一），从 1933 年 3 月 20 日到 1934 年 7 月底，她在昭通为妇女接生共计 39 次。其中，有 38 次在福滇医院内进行，另一次是她到四方井巡诊时为当地一位彝族产妇接生。她在昭通的接生工作量总体较小，起初每个月大概接生两次，随着医院工作的推进，来院分娩者稍微增加，到 1934 年每个月大约能接生 3 至 4 次。接生数量如此之少可能与院内缺常驻医生有关。作为一个护士和助产士，Mildred 无法独立处理大部分难产及并发症情况，即使她与王医生和吴医生保持良好的合作关系，两位医生似乎只是定期来医院帮忙，这么一来，在医院没有医生的时候，Mildred 很有可能拒绝了某些接生请求。1934 年 4 月伍兹医生刚刚来到医院时，Mildred 激动地在日记中写道，医院有了常驻医生后可以完成更多野心勃勃的工作（ambitious work），也可以为病人提供充分的医疗服务，如开刀手术等。[3]可惜，伍兹医生

[1] 黄煌编：《医案助读》，北京：人民卫生出版社，2001 年，第 2 页。

[2] 《修正助产士暂行条例》，《国民政府公报》575（1943）：3-4。

[3] Pacey., ed, *A Small Link*, pp. 25-26.



的到来反而加速她在昭通工作的终结。

表一：Mildred Button 在福滇医院工作期间之接生记录（1933 年 3 月-1934 年 7 月）

年份	日期	产妇名称	产妇年龄	活产/死产	婴儿性别	备注
1933	3 月 20 日		35	活产		顺产无恙
	4 月 19 日		18	活产	女	顺产无恙
	6 月 14 日	张(Chang)太太		活产	女	婴儿服用单方中毒，王医生治疗无果，出生一周后夭折
	6 月 25 日	唐(Tang)太太	31	活产	男	顺产无恙
	7 月 11 日	程(Cheng)太太		–		孕期 7 个月流产
	8 月 5 日			–		此产妇为四方井彝族妇女，难产，结果不明
	9 月 4 日	王(Wang)太太	37	死产		难产两日后送至医院，产钳接生失败，后通过腹内转移法接下婴儿；与王医生一同接生
	9 月 4 日	苏(Su)太太	18	活产		顺产无恙
	9 月 9 日			活产		顺产无恙
	10 月 22 日			活产		顺产无恙
	10 月 22 日		31	死产		难产数日后送至医院，腹内胎儿已死，产妇住院 6 日后健康出院；与王医生、吴医生共同接生

	10 月 24 日	Catherine May		活产	男	产时延长，产后情况良好；与吴医生一同接生
	10 月 26 日			活产		顺产无恙
	11 月 16 日			活产		顺产无恙
	12 月上旬			死产		具体日期不明；难产良久被送至医院，胎儿已死
	12 月上旬			死产		具体日期不明；产妇骨盆畸形导致难产，分娩时失去意识，经人工呼吸救活；胎儿已死
	12 月上旬			活产		具体日期不明；产妇生病，婴儿出生时体重偏轻，后婴儿随着母亲身体康复而情况好转
	12 月 26 日			活产		顺产无恙
1934	1 月 22 日		28	活产		婴儿出生后第二天夭折，产妇康复，住院 4 日后出院
	1 月 27 日	罗(Luo)太太		活产	女	顺产无恙
	2 月 3 日			活产		早产，婴儿出生一小时后夭折
	2 月 14 日			活产	女	顺产无恙
	2 月 18 日			活产	女	顺产无恙
	3 月 1 日		36	活产	女	顺产无恙
	3 月 10 日			活产		难产，婴儿出生一周夭折，产妇感染败血病且于 6 月 20 日去世



3 月 26 日	活产	男	早产，母婴健康无恙
4 月 5 日	活产	女	顺产无恙
4 月	活产		具体日期不明，分娩顺利
4 月	活产		具体日期不明，分娩顺利
5 月初	活产		具体日期不明，分娩顺利
5 月初	活产		具体日期不明，分娩顺利
5 月 8 日	活产		顺产无恙
5 月 12 日	活产		情况不明
6 月 5 日	活产		情况不明
7 月 6 日	活产		婴儿出生 4 日后因鸦片中毒夭折
6 月底至 7 月底	活产		这段时间内另有接生 4 次，都由王瑞芳辅助；分娩顺利

如表一所示，Mildred 接生的婴儿中活产数 33，死产数 4，有一个婴儿出生状况不明，另有一位产妇怀孕七月流产。关于产妇年龄以及新生儿性别的记录不全，但是大概可知来院分娩妇女年龄从 18 岁到 37 岁不等，其中既有初产妇，也有经历多次生育者；在新生婴儿中女婴所占比例并不低。在所有活产婴儿中，有四个婴儿于一周内死亡，一位产妇感染败血病而死，如此计算，则新生儿一周内的死亡率为千分之 121，产妇死亡率为千分之 30，死产率为千分之 103，这与同时期北京城区及欧洲各国的情况相比可谓极高。[1]很多学者已指出，在 19 世纪至 20 世纪之间，产科科学的进步与助产行业的专业化极大地促使死产

[1] 参考 Minghui Li, “Childbirth transformation and new style midwifery in Beijing, 1926-1937”, *The History of the Family*, vol. 25, no. 3 (2020), pp. 406-431.

率、新生儿死亡率、产妇死亡率的下降，[1]那么上述数据是否说明 Mildred 的助产水平较低？恐怕我们暂时无法从目前的数据推出结论。其一，Mildred 参与的接生数量太少，由此计算出的比例偏差极大。其二，当时入院分娩者中有不少本身即是经历了数日难产、正处于紧急情况中的妇女，因此发生危险的比例比一般社区内高出许多。应当说，这些量化数据尚不足以评判助产士的专业能力，但它们提醒我们应进一步思考外国助产士的工作如何受到地方公共卫生资源及社会文化的影响与制约。

通过表一还可以发现，王医生和吴医生与 Mildred 的合作关系延伸至产科，而这一合作模式正是当时助产教育及相关法规约束的结果。20 世纪初，西方国家普遍对助产士职业权限采取严格制约。除了瑞典赋予助产士以较大的职业自主权，其他大多数国家都有如下要求：助产士以负责顺产接生为主，不得使用产钳或实施手术。若接生过程中遇到并发症或紧急情况，则必须通知医生来处理。[2]这一方面保证医生与助产士根据知识技能各司其职，另一方面也固化了医生与助产士之间的等级差异。1920 年代末，国民党政府出台了类似法规以加强对接生人员的管束，虽然相关法规几经修正，但大意未变，一直持续至新中国建国前。[3]Mildred 在助产工作中显然恪守其责。她在福滇医院的一年余时间内

[1] 如 Irvine Loudon, *Death in Childbirth. An International Study of Maternal Care and Maternal Mortality, 1800–1950*, Oxford: Clarendon Press, 1992; Vincent de Brouwere, "The Comparative Study of Maternal Mortality over Time: The Role of the Professionalisation of Childbirth", *Social History of Medicine*, vol. 20, no.3 (December 2007), pp. 541–562; Anne Løkke, "The Antibiotic Transformation of Danish Obstetrics. The Hidden Links between the Decline in Perinatal Mortality and Maternal Mortality in the Mid-Twentieth Century", *Annales de Démographie Historique*, vol. 1, no. 123 (2012), pp. 205–224.

[2] Loudon, *Death in Childbirth*, p. 421; Charlotte Borst, *Catching Babies: The Professionalization of Childbirth, 1870-1920*, Massachusetts and London: Harvard University Press, 1995, pp. 21-36; Christina Romlid, "Swedish Midwives and their Instruments in the Eighteenth and Nineteenth Centuries", in Hilary Marland and Anne Rafferty eds., *Midwives, Society and Childbirth: Debates and Controversies in the Modern Period*, London and New York: Routledge, 1997, pp. 38-60.

[3] 参考《助产士条例（附表）》，《内政公报》4(1928):145-148；《修正助产士暂行条例》:3-4。



共处理难产 7 次，基本上每次都请王医生或吴医生来帮忙。这些难产一般缘于产妇骨盆畸形或胎儿位置异样而导致的胎儿滞留不下，这时医生往往施用产钳或腹内倒转术取出胎儿。不过在此类情况中，大多胎儿早已亡于窒息，所幸产妇基本上都康复了。例如，1933 年 9 月 4 日，37 岁的王太太在难产两日后被送进福滇医院，经检查发现腹中胎儿呈额先露（Brow Presentation）的姿势，该情况下胎儿很难自然娩出。Mildred 遂请王医生帮忙。王医生首先尝试用产钳，但没能夹出胎儿，随后实施腹内转移法调整了胎儿位置，这才接下胎儿，不过胎儿已死。[1]同年 10 月 22 日，一位 31 岁的产妇在难产数日后被送到医院，经检查发现腹中胎儿已死，且情况比较复杂。恰巧当天王医生和吴医生都在院内，于是两位医生携手施行了一场大手术，接下死胎。手术后产妇情况渐渐好转，住院六日后出院。[2]Mildred 与两位医生在产科上的合作不仅在于分娩时，也体现在产褥期。例如在 1933 年 6 月 14 日，一位张太太在医院顺产诞下女婴一名，女婴出生时大约 3 公斤，十分健康。可是张太太及其家人出于当地鬼神信仰给新生儿服用中药单方，致使健康的婴儿中毒。王医生来医院诊查，尝试了各种办法仍无力回天，女婴亦于 6 月 20 日去世。[3]又如 1934 年 3 月初，一位产妇在难产 4 日后进入医院，顺利诞下一名婴儿。该婴儿出生后存在比较严重的呼吸问题，一周后便夭折。产妇因感染细菌而患败血病，分娩后一直病弱，留院治疗。王医生和吴医生多次为该产妇诊治，可是她还是在 6 月 20 日病亡。[4]

医院产科不仅仅是展示产科技术或医疗人员合作的场域，也是现代科学与本地文化习俗相互碰撞磨合之空间。前文提到张太太的新生女儿服单方中毒致死即是一例。根据张太太的说法，她给女儿服用中药单方为的是驱除邪气。她

1 Pacey., ed, *A Small Link*, p. 23.
2 Pacey., ed, *A Small Link*, p. 23.
3 Pacey., ed, *A Small Link*, p. 20.
4 Pacey., ed, *A Small Link*, p. 25.

在分娩前夜入院待产，夜晚听到某物持续敲打病房门的声音。她的陪同打开房门查看，却看到某些东西飞入房间，从房内呼啸而过，还扑灭了房内的煤油灯。第二天早晨，张太太在房外看见一只死去的小鸟，因此认为有恶灵（evil spirit）笼罩而夺去小鸟的生命。她还认为这是一个恶兆，恶灵可能会夺走新生婴儿的生命，因此她们找到某中医开药，希望通过药方祛除婴儿身上的邪气。可惜，婴儿最终还是中毒而亡，但张太太认为这是因为中药力量太弱不敌邪气而致。她和家人没有正常安葬婴儿，而是弃之于街头，因为她们相信若把婴儿丢在十字路口（cross- roads），那么婴儿体内之恶灵便可任意选择四个方向之一而离开，反而能使婴儿亡魂得到安宁。[1]还有一次，一位产妇由其丈夫陪同入院待产。产妇安顿好后，只见其夫拿起一根粗大的棍子在床底下挥舞敲打。当问他为何这么做，他说这是为了驱逐藏在床底的恶鬼。[2]其实早在柏格理于川滇传教时期，他就留意到鬼神信仰渗透在当地尤其是苗人日常生活之方方面面，[3]而 Mildred 有关生育方面的观察只是本地鬼神信仰体系的一部分。

Mildred 的工作簿中对新生儿性别的记录有缺，但由表一依然可以看到女婴比例不低。可是，这一比例不能掩盖本地民众偏好儿子的倾向。Mildred 初来乍到时曾与 Catherine 开办了一间婴儿福利所（Welfare Centre）。她们举办福利所之初衷，是因为了解到中国的婴儿死亡率极高，希望通过该机构帮助母亲学习如何科学地照顾婴儿，提高婴童的存活率。在第一次集会中，她们本来计划为婴儿称量体重，再根据情况给母亲提供养育建议，还打算趁机向本地妇女介绍福滇医院，鼓励她们来医院分娩。在集会中，很多本地母亲带着孩子来，数量之多令 Mildred 大感意外。经询问才知道，她们的初衷全然被误解了。这些母亲误以为传教士开办的是专门的女婴收容所，所以纷纷把她们不想要的女

1 Pacey., ed, *A Small Link*, p. 20.

2 Pacey., ed, *A Small Link*, p. 21.

3 胡清心：《柏格理（Samuel Pollard）在滇黔川地区的传教思想与实践（1887-1915）》，第 46-51 页。



婴带到集会上。Mildred 只好向她们解释其本意。[1]事实上，弃（女）婴和溺（女）婴的做法在近代中国相当普遍，许多家庭在迎来新生女婴后并不向政府报告，因此这时期人口报告错漏百出。助产士所写接生登记表一般能如实记录接生婴儿之性别，因此能够弥补官方人口报告缺漏的遗憾。[2]可惜，这类接生登记表在近代中国不常见，Mildred 本人参与接生数量也相当少，还不足以用于更深入的研究，但其独特性值得关注。

四、 余论

1939 年，Mildred 与丈夫裴思义牧师携子返还英国，此后再未踏足中国，但他们与中国、与云南的联结却持续一生。从 1939 年到第二次世界大战结束，裴氏一家生活在约克郡北部乡村，Mildred 则在附近乡村医院做兼职护士。1940 年她生下第二个孩子，1946 年又经剖腹产得第三子。在这之后他们搬家数次，裴思义在不同地区教堂供职， Mildred 则断断续续做护理兼职工作，但是她的主职仍在于照料家庭。[3] 除了忙于家庭生活和工作，Mildred 与她在中国的数位朋友、同事、学生依旧保持联系，虽然其往来通信曾中断，但在改革开放后双方再次取得联系并持续至 1990 年。1950 年代，裴氏夫妇曾在社区教堂举办过一场关于中国的小型展览。1970 年代，裴氏夫妇双双退休，又分别于 1970 和 1974 年在家中举办展览，他们向参观人介绍中国历史，并展出他们从昭通带回的物品，如刺绣服装，墙壁挂饰，甚至包括他们在昆明结婚时用于装饰教堂的“囍”字画卷。1975 年，他们将部分藏品捐给英国杜伦大学古伯金汉东方艺术与考古博物馆（Gulbenkian Museum of Oriental Art and Archaeology at

---

[1] Pacey., ed, *A Small Link*, p. 18.

[2] Alannath Tomkins, “Demography and the Midwives: Deliveries and their Denouements in North Shropshire, 1781-1803”, *Continuity and Change*, vol. 25, no.2 (August 2010), pp. 199-232.

[3] Pacey., ed, *A Small Link*, p. 96.

Durham University，现名为“东方博物馆”）。[1]1987 年，裴思义去世，1993 年，Mildred 亦与世长辞。

Mildred Button 并非著名传教士，在华传教期间也没做出什么惊天动地的事业，那么书写其在昭通的医疗实践意义何在？她在中国生活和工作仅六年，起初在昭通福滇医院任护士，一年半后调到浙江温州白累德纪念医院，后又调回云南任职于不同岗位，但工作时间都不长。与其他在华任职直至退休的传教士不同，她与丈夫在第一任合同到期时便主动辞去传教工作，之后不再实际参与循道公会在云南的工作。此外，她不像某些医疗传教士一样在杂志上发表过文章或做过医学研究，在滇时亦没有在教区内担任行政职务。无论从哪个一角度而言，她都是一位极为普通的女传教士，甚至是一个“不成功”的范例。但是，她的故事仍值得书写。一方面，自 19 世纪末至 20 世纪中叶，大批女性传教士从不同国家来华传教，她们依附于不同的教会和教派，在中国各宣教地担任不同职责。这之中就有因疾病、环境、语言、婚姻等原因提前结束传教工作者，且为数不少。Mildred 的个案有助于我们体察同类女传教士在华期间面对的问题与困境。另一方面，Mildred 在滇工作期间坚持写日记以记录工作和生活，还较细致地记录了每次接生的情况，可以说她以相当严肃认真的态度对待自己的工作。她的记录汇集成接生登记簿，内中涵盖东西方技术、社会、文化等方面信息，展示了一位英国女护士、助产士在昭通的切实的医疗实践，相应信息亦能可以弥补一般官方档案之不足。

可以说，Mildred Button 的故事是一个微小而珍贵的样本，有助于我们进一步反思近代时期医学传教、女性护理和助产工作等问题。从宗教的角度看，尽管 Mildred 在华传教时间短暂，但她似乎一直对这段传教经历抱有肯定的信念。Mildred 成长于一个笃信宗教信仰与经商职业相辅相成的家庭，虽然其父逝世

---

[1] Pacey., ed, *A Small Link*, p. 101.



后家道中落，但 Mildred 在青年时期自主离家学习技艺以谋生，工作之余也如其大家庭成员一般与卫斯理循道会教会保持紧密联系。Mildred 关于基督宗教的理解不一定符合其时教会主流的想法，但她为上帝服务的决心却相当强烈。Mildred 在日记中承认，她在伦敦参加圣经学习小组时，牧师曾评论她的宗教观为“异端”（heterodox），因此当牧师得知她希望成为传教士时，认为 Mildred 不适合承担向民众宣教讲道的工作。这么一来，通过医疗工作来传递上帝的意旨反而成为最恰当的方式。[1]即使在云南期间身体因为不适应高海拔环境而每况愈下，同时还遭遇同院医生及护士长的排挤，Mildred 仍然秉持信念。据她晚年的回想，当时在滇传教士普遍有这么一种道德感，即无论在此地工作多久或取得什么具体成就都非最要紧之事，最关键的应是传教士在此过程中付出的努力，而这些付出在本质上能彰显上帝对本地民众的爱（an expression of Christ's love to those people）。[2]除了地理环境和人际关系问题，事实上 1930 年代在滇传教士还面对其他困难。一方面，地方传染病此起彼伏，不少传教士都因染病而亡于岗位上；另一方面，这一时期西南地区政局动荡，山区和乡村土匪肆虐，传教士的生活亦受波及。[3]可这些问题在她的回忆录中都被轻描淡写地带过，她反而确信，“我的生命从未受到威胁，尽管有这些问题，我仍不难感受到上帝的感召”。[4]

从社会性别的角度看，Mildred 的经历促使我们反思女性医护人员在医疗权力体系中的位置以及她们与男性同事的工作关系。过去已有许多学者讨论了 18

[1] Pacey., ed, *A Small Link*, p. 10.

[2] Pacey., ed, *A Small Link*, p. 29.

[3] 参见韦云龙：《建国初期云南的剿匪研究》，硕士学位论文，云南大学人文学院，2011 年，第 13 页；陈鲁雁：《多元权力结构：民国时期云南区域政治生态研究》，《西南民族大学学报（人文社科版）》15（2016）：15-20。

[4] 其原话为：“My life was never threatened, and it wasn't too difficult for me to feel that, despite the problems, this continued to be my calling.” 参见 Pacey., ed, *A Small Link*, p. 30.

世纪以降西方国家男女医者职业权限之变动与相互竞争关系，[1]而通过“社会性别”角度来视察近代中国医者的研究亦屡屡出现。[2]本文案例的特殊性在于呈现了一位来自英国的女护士/助产士在位于中国地方的医疗空间中使用其职业权限的经历。作为一名护士/助产士，Mildred 显然不具备医生处理手术和复杂并发症的能力，因此在福滇医院缺乏常驻医生的情况下，她恪守职责规范，每每遇到紧急情况都延请两位任职于其他机构的本地男医生来主持，也多次就各项问题咨询两位医生的意见，与他们保持良好的工作关系。同时，Mildred 也抗拒其职业权限受到侵犯。伍兹医生来福滇医院工作后坚持督导每一次接生，而且还干预产科其他方面的工作，这让 Mildred 感到伤心和忧虑。她认为，要让昭通本地的母亲接受西方助产术本身就相当困难，若此时轻易改变工作方式，恐怕此前打下的薄弱基础很快会被动摇。[3]尽管她对伍兹医生的做法很不认可，昭通教区对于她和伍兹医生的纠纷也完全知晓，但仍没有改变其职业权限一再被侵蚀的局面。这一场职权纷争以她离开医院而告终。从 Mildred 的回忆录可知她对自己的医疗专业能力有一定自信，也相信女护士服务女病人的意义，可是她在医疗权力体系中并不占优势。在医疗工作之外，男女传教士在其他方面也处于不平等地位，聂利的研究已揭示出晚清时期男性主导的差传架构对女传教士传教事业的压制。[4]不过，在 Mildred 结婚后，她也主动放弃了大部分护理工作，并且完全退出助产行业，由此亦可知婚姻对女传教士职业的影响。

从医疗的角度看，Mildred 的护理尤其是助产实践凸显了在地医疗资源与文

---

[1] 如 Borst, *Catching Babies: The Professionalization of Childbirth, 1870-1920*; Galley, *Mrs Stone and Dr Smellie: Eighteenth-Century Midwives and their Patients*; Susan Brandt, *Women Healers: Gender, Authority, and Medicine in Early Philadelphia*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2022.

[2] 如游鉴明：《日据时期台湾的产婆》，《近代中国妇女史研究》1（1993）:49-88；赵婧：《医学、职业与性别——近代女子习医论再探》；姚毅：《医师专业的形成与社会性别建构——以民国时期的妇产科为例》。

[3] Pacey., ed, *A Small Link*, p. 27.

[4] 参见聂利：《科学、性别与文化：斐姑娘的传教生涯及其回美以后》，博士学位论文，香港中文大学文化及宗教研究系，2016 年。



化习俗对现代医学传播的约束。过去不少实证研究已阐明近代时期经过科学训练的助产士对降低产母和新生儿死于分娩的比例做了极大贡献。[1]Mildred 晚年评价自己的工作做得“好且令人满意（good and satisfying）”，更令她自豪的是，“我有能力向人们展示，即使缺乏现代设备，基础的助产术就可以避免过去昭通婴儿普遍死于分娩的状况，从而挽救婴儿的生命。”[2]但实际上，作为一名接受过科学训练的护士和助产士，Mildred 在昭通的接生数量不多，其贡献尚无法通过量化数据来呈现。但从 Mildred 的接生登记记录可知，她坚持“自然分娩”法，尽量减少对分娩的干预。平时她热心于向孕产妇宣讲住院分娩之好处，遇到难产时则请本地医生来主持。可是，由于缺乏常驻医生以及经费不足，医院产科往往止步于顺产以及较为简易的措施，而无法随时应对较严重的产科病症。此外，地方鬼神信仰根深蒂固，现代产科技术恐怕无法确保婴儿诞生后的命运。尽管 Mildred 的工作看似影响力有限，但从长远来看依然有其意义。Mildred 在华时期曾在不同机构讲授护理学和助产术，而且成功向部分学生传递了她所推崇的助产知识和技术。例如，她的学生王瑞芳很早便掌握了西方助产术以及“自然分娩”原则，成为 Mildred 最为依赖的助手。在 Mildred 离开昭通后的数年中，王瑞芳还常常去信与之讨论，[3]在四十年代初被视为福滇医院最好的护士。[4]因此可以说，Mildred 作为一名在英国接受教育的护士、助产士，在传教时期尽可能地利用地方医疗人事资源完成了自己的工作。其在滇医疗工作过于短促，但她留下的日记及接生记录帮助我们深入了解海外女传教士在中国西南地区行医传教的问题与困境。

---

[1] Loudon, *Death in Childbirth*; De Brouwere, “The Comparative Study of Maternal Mortality over Time: The Role of the Professionalisation of Childbirth”.

[2] Pacey., ed, *A Small Link*, p.29.

[3] Pacey., ed, *A Small Link*, p. 105.

[4] Pacey., ed, *A Small Link*, p. 27.

参考文献

陈鲁雁:《多元权力结构:民国时期云南区域政治生态研究》,《西南民族大学学报(人文社科版)》15(2016):15-20。

成先聪、陈廷湘:《基督教在西南少数民族地区的传播——以医疗卫生事业为例》,《宗教学研究》4(2001):87-92。

邓杰:《基督教在川康民族地区的医疗传教活动(1939-1949)》,《宗教学研究》2(2012):183-188。

东人达:《滇黔川边基督教传播研究(1840-1949)》,北京:人民出版社,2004年。

黄煌编:《医案助读》,北京:人民卫生出版社,2001 年。

李传斌:《基督教在华医疗事业与近代中国社会(1835-1937)》,博士学位论文,苏州大学历史系,2001 年。

高晞:《德贞传:一个英国传教士与晚清医学近代化》,上海:复旦大学出版社,2009 年。

胡清心:《柏格理(Samuel Pollard)在滇黔川地区的传教思想与实践(1887-1915)》,博士学位论文,香港中文大学文化及宗教研究系,2019 年。

林美玫:《信心行传——中国内地会在华差传探析(1865-1926)》,北京:社会科学文献出版社,2015 年。

聂利:《科学、性别与文化:斐姑娘的传教生涯及其回美以后》,博士学位论文,香港中文大学文化及宗教研究系,2016 年。

韦云龙:《建国初期云南的剿匪研究》,硕士学位论文,云南大学人文学院,



2011 年。

咸娟娟：《民国时期基督新教在甘宁青地区的慈善活动研究》，硕士学位论文，西北师范大学历史文化学院，2015 年。

《修正助产士暂行条例》，《国民政府公报》575（1943）：3-4。

许蕾：《中国内地会在云南的传教活动研究——以 *China's Millions* 为中心（1877-1950）》，硕士学位论文，华中师范大学历史文化学院，2016 年。

杨明光：《群众爱戴敬佩的吴性纯医生》，收录于东人达：《滇黔川边基督教传播研究（1840-1949）》，北京：人民出版社，2004 年，第 390-398 页。

姚毅：《医师专业的形成与社会性别建构——以民国时期的妇产科为例》，《中共历史与理论研究》8（2020）：25-46。

游鉴明：《日据时期台湾的产婆》，《近代中国妇女史研究》1（1993）:49-88。

张坦：《"窄门"前的石门坎——基督教文化与川滇黔边苗族社会》，昆明：云南教育出版社，1992 年。

赵艾东：《从西方文献看 19 世纪下半叶中国内地会在康区的活动及与康藏社会的互动》，《西藏大学学报（社会科学版）》2（2010）：96-103。

赵婧：《医学、职业与性别——近代女子习医论再探》，《妇女研究论丛》6（2018）：56-67。

昭通市志编纂委员会：《昭通市志》，昆明：云南人民出版社，2000 年。

《助产士条例（附表）》，《内政公报》4 (1928):145-148。

周玲、唐靖：《柏格理及循道公会在昭通所做公益事业论述》，《学术探索》

7（2012）:136-140。

Badger, Frances. “Illuminating Nineteenth-century English Urban Midwifery: The Register of a Conventry Midwife”. *Women’s History Review*, vol. 23, no. 5 (September 2014), pp. 683-705.

Borst, Charlotte. *Catching Babies: The Professionalization of Childbirth, 1870-1920*, Massachusetts and London: Harvard University Press, 1995.

Brandt, Susan. *Women Healers: Gender, Authority, and Medicine in Early Philadelphia*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2022.

Canton, Donald. “Who Said Childbirth is Natural? The Medical Mission of Grantly Dick Read”. *Anesthesiology*, vol. 84, no. 4 (April 1996), pp. 955-964.

Chatterton, Jocelyn. *Protestant Medical Missionary Experience during the War in China 1937-1945: The Case of Hubei Province*, PhD dissertation, School of Oriental and African Studies, University of London, 2010.

De Brouwere, Vincent. “The Comparative Study of Maternal Mortality over Time: The Role of the Professionalisation of Childbirth”. *Social History of Medicine*, vol. 20, no.3 (December 2007), pp. 541–562.

Dunn, P. M. “Catherina Schrader (1656–1746): The Memoirs of a Friesian Midwife”. *Archives of Disease in Childhood- Fetal and Neonatal Edition*, vol. 8, no. 9 (December 2004), pp. F560-F562.

Grypma, Sonya. *Healing Henan: Canadian Nurses at the North China Mission, 1888-1947*, Vancouver: University of British Columbia Press, 2007.



Jiang, Yuhong. “Shaping Modern Nursing Development in China before 1949”. *International Journal of Nursing Sciences*, vol. 4, no. 1 (January 2017), pp. 19-23.

Johnson, Tina. *Childbirth in Republican China: Delivering Modernity*, Maryland: Lexingtong Books, 2011.

Kassell, Lauren. “Casebooks in Early Modern England: Medicine, Astrology, and Written Records”. *Bulletin of the History of Medicine*, vol. 88, no. 4 (Winter 2014), pp. 595-625.

Li, Minghui. “Childbirth Transformation and New Style Midwifery in Beijing, 1926-1937”. *The History of the Family*, vol. 25, no. 3 (2020), pp. 406-431.

Loudon, Irvine. *Death in Childbirth. An International Study of Maternal Care and Maternal Mortality, 1800–1950*, Oxford: Clarendon Press, 1992.

Løkke, Anne. “The Antibiotic Transformation of Danish Obstetrics. The Hidden Links between the Decline in Perinatal Mortality and Maternal Mortality in the Mid-Twentieth Century”. *Annales de Démographie Historique*, vol. 1, no. 123 (2012), pp. 205–224.

Matthys, Christa. “Pay the Midwife! The Cost of Delivery in Nineteenth-century Rural West Flanders. The Case of Midwife Joanna Mestdagh”. *TSEG - The Low Countries Journal of Social and Economic History*, vol. 15, no.2-3 (December 2018), pp. 5-32.

McDonald, Lynn., ed. *Florence Nightingale on Women, Medicine, Midwifery and Prostitution*, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2005.

Nuttall, Alison. “A Preliminary Survey of Midwifery Training in Edinburgh, 1844 to 1870”. *International History of Nursing Journal*, vol. 4, no. 2 (December 1998), pp. 4–14.

“Obituary: Grantly Dick-Read, M.D.”. *British Medical Journal*, vol. 1, no. 5138 (June 1959), p. 1625.

Pacey, Arnold, ed. *A Small Link: 1932 -1939. Memoirs and diaries of Mildred Button*, 2005, “Mildred Pacey” Archives, MMS/Special Series/Biographical/China/Box 1410, Special Collections, School of Oriental and African Studies Library, University of London.

Romlid, Christina. “Swedish Midwives and their Instruments in the Eighteenth and Nineteenth Centuries”. In Hilary Marland and Anne Rafferty eds., *Midwives, Society and Childbirth: Debates and Controversies in the Modern Period*, London and New York: Routledge, 1997, pp. 38-60.

Tomkins, Alannath. “Demography and the Midwives: Deliveries and their Denouements in North Shropshire, 1781-1803”. *Continuity and Change*, vol. 25, no.2 (August 2010), pp. 199-232.

Van Lieburg, M. J. ed. *C. G. Schrader’s Memoryboeck van de Vrouwens: Het Notitieboek van een Friese Vroedvrouw 1693-1745*, Amsterdam: Rodopi, 1984.

Woods, R., and Galley, C. *Mrs Stone and Dr Smellie: Eighteenth-Century Midwives and their Patients*, Liverpool: Liverpool University Press, 2014.



Religion, Gender and Medicine: The Nursing and Midwifery Practice of an English Woman Missionary in Yunnan and its Implications, 1933-1939

LI Minghui（Central China Normal University）

Abstract: Women medical missionaries' work in China in the modern period had not only impacted on the way Chinese women consulted medical advice profoundly, but also promoted the spread of Western Gynecological and Obstetrical knowledge as well as the modern medical education for women. This article, however, attempts to explore the significance and problems of women medical missionaries' work in terms of religion, gender and medicine through focusing on the story of the English missionary Mildred Button. Mildred Button came to Zhaotong, Yunnan as a nurse and midwife in 1932 but resigned from her work only six years later due to health and family issues. Her post in China was changed several times during the course, and it seems that she did not have a so-called "successful" missionary career. However, she kept writing diary when she was in China and carefully registered each of her midwifery case, thus leaving valuable records about her work. Based on her records, this article tries to analyze how her faith in medical missionary formed, how she performed professional duties within a given medical hierarchy, and how her midwifery work was conducted in and restrained by local health resources as well as societal and cultural norms. Through these analyses, this article hopes to further respond to some remained research inquiries regarding the medical missionary and nursing/midwifery in modern China.

Keywords: Medical Missionary, Nursing and Midwifery, Professional Remit of Doctor and Nurse, Yunnan

“疗灵”还是“疗身”：伦敦会黄陂医院与近代地方社会*

康婉盈（深圳大学马克思主义学院）

摘要：教会医院产生于近代中国特殊的社会环境之中，随着来华传教士人数的增加、传教范围的扩大与深入以及中国民众对于基督教和西医的认识与接受程度的提高，教会医院的生存空间和环境亦随之变化。20 世纪初，黄陂仁济医院建成开院，汉口伦敦会架构的以汉口仁济医院为核心、次级城镇仁济医院为辅的医疗传教体系初步形成。黄陂仁济医院科室较为完善、涵盖病人阶层较为广泛且与当地民众的互动更为深入，但医院传播福音的效用着实有限，其重心逐渐转到了救治病人等世俗工作之中。

关键词：伦敦会、教会医院、医疗传教、黄陂仁济医院

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202312_(21).0006

近年来，近代医疗社会史研究一直是学界关注的重点与热点，出现了一大批高质量的论著。苏精的《西医来华十记》利用大量英文原始档案，同时从施与受双方的视角，观照了十九至二十世纪西医来华过程中人与事交织而成的各种现象与意涵。[1]教会医院作为基督教普世主义精神最重要的体现之一，伴随基

* 本文系广东省哲学社会科学规划 2022 年度学科共建项目“近代伦敦会在粤港澳地区的传播及其本土适应研究”（项目号：GD22XSH05）阶段性研究成果。

[1] 苏精：《西医来华十记》，北京：中华书局，2020 年。



督教在华传播而遍布全国，在中国医学近代化过程中具有重要地位。有关湖北教会医院的研究主要集中在建置沿革及事工方面，目前学界较多关注的是汉口及孝感的几个知名教会医院，对其他地区的教会医院关注较少，[1]且相对而言使用教会所存原始英文档案较为有限。[2]本文以伦敦会档案为基础，探讨在基督教精神影响下，具有"疗灵"与"疗身"双重功能的黄陂仁济医院是如何参与社会生活，进而与地方社会产生联系与互动。

一、 黄陂仁济医院的概况

1807 年，伦敦会传教士马礼逊（Robert Morrison）来华拉开了基督教新教在华传教活动的序幕。但在最初阶段，基督新教在华活动进展甚微，虽然传教士们试图通过布道演说、散发基督教书籍、举办宗教活动等方式来传播福音，但这种直接传教的方式并没有招徕较多的教徒。因而，传教士们必须寻找到有效接近中国民众的途径，在与大众交往中逐渐改变民众对基督教的看法与态度。在不断探索中，传教士们尝试着开办诊所等医疗机构，为中国的下层民众提供医疗服务，在救治病人的过程中向病人传播福音。"医务传道"作为一种正式的传教方式应运而生。伦敦会的海外事务秘书汤普森（Rev. Ralph Wardlaw Thompson）在 1883 年视察了中国的传教站之后，于当年的报告中曾提到，

[1] 关于湖北地区教会医院的研究，可参见湖北省地方志编纂委员会编《湖北省志》，武汉：湖北人民出版社，1990 年，第 22-24、369-370 页；罗福惠：《湖北通史·晚清卷》，武汉：华中师范大学出版社，2018 年，第 158-161 页。刘菲雯：《早期教会医院的日常运作与中西交往——以晚清汉口为中心》，载《医疗社会史研究》2019 年第 IV 卷第 2 期；康志杰、孙素雯：《生命的见证：近代基督教医疗事工评议——以武汉地区教会医院为背景》，载刘天路编：《身体·灵魂·自然：中国基督教与医疗、社会事业研究》，上海：上海人民出版社，2010 年；刘亚娟：《武汉基督教新教医疗事业研究——以汉口普爱医院为个案》，硕士学位论文，湖北大学，2006 年；孙素雯：《近代武汉教会医院研究》，硕士学位论文，湖北大学，2008 年。

[2] 关于伦敦会黄陂仁济医院（Central China Arthington Hospital of LMS）的研究，笔者目之所及，尚未有相关的研究成果。该医院档案馆藏于伦敦大学亚非学院伦敦会档案传教士年报之中，相对完整地记录了该医院的规模、医务人员、病人、经费来源等明细，可惜的是此前尚未有人使用该档案资料。

“在中国，没有任何一种传教工作要比医疗传教来得更成功、更有效。”[1]

1861 年，伦敦会传教士杨格非（Griffith John, 1831-1912）率先到达汉口，建立汉口伦敦会，并于 1866 年 9 月利用西侨捐资在汉口开办医馆，实即汉口伦敦会医院（中文称后花楼居巷仁济医院）。1873 年，汉口仁济医院已聘请华人助手杨鉴堂来料理日常杂务及撰写杂文，并负责教授伦敦会医疗传教士中文。汉口仁济医院在 1874 年进行了扩建，马根济（John Kenneth Mackenzie）于 1875 年起担任该院主事传教士。马氏四年后调赴天津，因受到李鸿章的支持而名噪津城。1882 年，伦敦会医疗传教士纪立生（Dr. Thomas Gillison）来汉口主持教会医院的工作。1898 年，伦敦会传行至湖北黄陂。1902 年，医疗传教士施医生（C. G. Sparham，施白珩）在湖北黄陂县城北街开施诊所，实即后来黄陂仁济医院的发端。

汉口仁济医院的原主事医生马根济曾说，“随着时间的流逝，精熟西方外科手术的名声远扬，传遍了湖北省，病人从很远的地方赶来汉口，到医院寻求治疗。一些曾被认为无法治愈的疾病在这里被治好，病人高高兴兴地回了家。”[2]纪立生亦曾记述“一位白内障患者从 290 英里外的地方来治疗，他的一只眼睛成功地接受了手术，……，他回到家后，带来了 48 个患有其他疾病的病人，这些病人都是在他遥远的家乡召集起来的。”[3]汉口仁济医院的成功，为黄陂医院的筹备与开办奠定了基础。

1909 年 2 月 28 日，在英国亚盛顿基金的资助下，黄陂仁济医院正式建成，设病床 40 张，后扩建至 50 张。[4]由孔美格（James Grieve Cormack）[1]担任院长，

---

1 Ralph Wardlaw Thompson, *London Missionary Society, Deputation to China, March 30 to June 16,1883,* (London: Alexander & Shepheard, 1885), p. 5.

2 Mrs. Bryson, John Kenneth Mackenzie, *Medical Missionary to China*, p.101.

3 ‘London Missionary Hospital’, *The North-China Herald,* Oct 11, 1889.

4 Report by James Grieve Cormack, CWM/LMS/Central China/ Reports /Box 6, Council for World Mission



孔美格牧师娘（Mrs. Cormack）任护士长，另有主管外科住院医生 1 名，主管药剂师 1 名以及 3 名主管男护士和 2 名主管女护士。根据孔美格的记载，“黄陂医院的主体为一座两层建筑，内部设有大病房 4 间，手术室 1 间，亦设有外科更衣室、私人病房及接待访客的客房。主楼后有一个四合院，内有助理室、厨房、储藏室、洗衣房、隔离室和放置医疗污染物的小病房。门诊和主楼则由一块宽 60 英尺的草坪隔开，两侧设有可容纳 100 人的有座等候室、咨询室以及隔离区，在其前方则是储药间及药房。”[2]医院亦有擅长内科、泌尿外科、五官科、骨科、消化外科等医生，配有手术台、显微镜等医疗设备，达到了先进的医疗水平。黄陂医院设有专门的女性就诊区，由孔美格牧师娘主事，另有接受过西方医学训练的两名中国女医生。[3]

二、 黄陂医院在福音传播方面的努力

基督教各教会在华开办医院的目的明确，旨在救治病人的同时传播上帝的福音，让病患在接受治疗的过程中接受上帝的信仰。各教会在开办教会医院的过程中，均在医院内设有礼拜堂，并经常开展各类宗教活动，以求“就医者不仅得到肉体上的医治，在灵魂上亦有‘觉悟悔改’之机会”。[4]

“医疗传教士们在汉口的努力为人所知，他们带来的西方医疗技术为广大汉

archives, SOAS, University of London: Reports for 1909.

[1] 孔美格（James Grieve Cormack）原为内地会教士，1905 年改隶伦敦会，以传教医师身份在湖北黄陂布道施医。

[2] James Grieve Cormack, *Our First Year in the city of Yellow Bank,* CWM/LMS/Central China/ Reports /Box 6, Council for World Mission archives, SOAS, University of London: Reports for 1909.

[3] 其中一名中国女护士曾在汉口接受传教女医师谢路德（Dr. Ruth Massey）的培训。另一位则曾在汉口妇婴医院（Margaret Hospital for Women & Children）受训。James Grieve Cormack, *Our First Year in the city of Yellow Bank,* CWM/LMS/Central China/ Reports /Box 6, Council for World Mission archives, SOAS, University of London: Reports for 1909.

[4] 中华基督教会：《全国总会第四届总议会议录》，1937 年，第 75 页。

口民众所接受，由于黄陂紧邻汉口，这为我们获得黄陂民众的认可与信任提供了帮助。"[1]在开办医院的过程中，孔美格等医疗传教士们便意识到医疗服务对于福音传播的辅助作用。他们发现当地民众在接受治疗后比较乐于倾听布道，相对更容易接受基督福音。因而，伦敦会在黄陂建立的黄陂医院除了医院的职责之外，更多是作为传播福音的公共空间。

教会医院在开诊前通常都会举行礼拜仪式，由布道员或者医疗传教士本人在台上向病人布道、为病人祷告。医生开始看诊时，布道员和他们的助手会招呼候诊的病人，和他们聊天谈话并劝说他们信教；病人结束治疗之后亦会收到一本说明基督教教义的布道小册子。[2]黄陂仁济医院自建成起，医生及中国助手就承担起了布道的职责，在治疗后轮流与住院病人谈话聊天。孔美格等医疗传教士就经常在治疗结束后向就诊病人及家属传播圣经知识。不同于早期教会医院，至黄陂仁济医院建成之时，汉口伦敦会已颇具规模，传教士分工详细，医疗工作人员更加侧重专注于医疗工作，传播福音的工作则更多的是由专业布道人员从事。医院的候诊室、病房、接待室均可见到布道传教士的身影，男女传教士分工明确，分别在男、女诊室布道传教为病人宣讲福音。如孔美格牧师娘经常在医院开放日诚恳地教导那些来就诊的中国妇女。[3]

医院候诊室的每日礼拜活动由中国本土布道员主持负责，“每日清晨聚在一起祷告、敬拜和读经”。[4]汤金斯牧师(Rev. Tomkins)和孔美格医生则会在助手和

[1] James Grieve Cormack, *Our First Year in the city of Yellow Bank,* CWM/LMS/Central China/ Reports /Box 6, Council for World Mission archives, SOAS, University of London: Reports for 1909.

[2] Harold Balme, *China and Modern Medicine: A Study in Medical Missionary department.* London: Union Council for Missionary Education, 1921, pp.72-74.

[3] James Grieve Cormack, *Our First Year in the city of Yellow Bank,* CWM/LMS/Central China/ Reports /Box 6, Council for World Mission archives, SOAS, University of London: Reports for 1909.

[4] Report by James Grieve Cormack, CWM/LMS/Central China/ Reports /Box 6, Council for World Mission archives, SOAS, University of London: Reports for 1909.



其他传教士的协同下，轮流为病房里的病人们举行礼拜仪式。晚上的祷告由孔美格牧师娘带领医院的女护士们和女读经员在女性病房里进行。住院病人疾病缠身，心理和生理方面都相对较为脆弱，往往从宗教中寻求精神寄托，“有些病人对福音表现出浓厚的兴趣，那些具有阅读能力的人经常在传教士们逗留期间和我们一起阅读一至两本福音书。”[1]

医院对于病人的良好照顾以及特殊的疗效，加上传教士与布道员们富有号召力和感染力的宣传布道，病人痊愈后较为容易对基督教产生好感，遂乐于皈依受洗，实现了传教士们和教会的目的和愿望。西方医学的实用功效确实有助于消除中国民众对于外国人的排斥与厌恶，或成为他们受洗入教的最初契机。在 1909 年的年报中，孔美格提到，“刘太太因疑似卵巢肿瘤入院治疗观察，几日后转入汉口仁济医院进行进一步的化验治疗，确诊为早期卵巢肿瘤，由女医疗传教士鲍慧达（Hilda Margaret Byles）和医学传教士纪立生主刀成功地进行了手术。她回到黄陂之后就经常造访黄陂医院，并进入了孔美格牧师娘的主日课学习。”[2]刘氏是第一位在黄陂医院受洗皈依的中国信徒。

医疗传教士们以传播宗教为第一目的，但他们也希望西方先进的医学知识和医事制度能够随着“上帝的福音”一同传入这片古老的土地。黄陂的医疗传教士们也目睹了黄陂医疗的现状，发现其中诸多不妥之处：

其一，经常出现误诊或诊治不当的情况。开院之初，黄陂医院接诊了一位手部患有生坏疽的小女孩。“这个孩子最初被带到了一位本地医生那里，他在伤口上敷了点东西，而这似乎引起了严重的炎症和感染。当我们接诊时，除了小指和拇指，小女孩的手指已完全坏死。而女孩的家人拒绝接受截肢手术，并说

[1] James Grieve Cormack, *A Spiritual side of the work,* CWM/LMS/Central China/ Reports /Box 6, Council for World Mission archives, SOAS, University of London: Reports for 1909.

[2] Report by James Grieve Cormack, CWM/LMS/Central China/ Reports /Box 6, Council for World Mission archives, SOAS, University of London: Reports for 1909.

‘与其截肢后嫁不出去，还不如让她病逝。’我们尝试了多种外敷防腐的尝试来挽救女孩的性命，但效果甚微。不幸的是，女孩的家人坚持拒绝手术，我们只能眼睁睁地看着她因病而逝。”[1]

其二，黄陂当地人有求助巫医的传统，而导致耽误治疗时间加重病情。“谢太太是一名患有不明疾病的普通农妇。按照巫医的指示，谢太太是被恶灵附身。为了驱逐恶灵，在整个酷热的八月，她被关在一个黑暗、封闭的房间里，每日只有少部分的水和食物。但这并没有起到预期的效果。她的家人带着这位痛苦憔悴的妇人来到了我们医院。她被安置在明亮漂亮的病房里，躺在干净整洁的病床上，舒适的环境似乎对她有些帮助。经检查发现，谢太太胸部的一侧内有脓液，医生将脓液提出时，她和她的家人脸上充满了惊讶的表情并对我们的医生充满了赞扬。谢太太康复期间，我们的护士和她聊得非常开心。当巫医说魔鬼进入了她的胸膛时，上帝告诉了她真相。我们将脓液取出，她完全康复了。”[2]

正如马根济对中国传统医学的评价，“中国医生仅仅凭借脉象来诊病。他们关于解剖学和生理学的知识几乎为零……他们不知道疾病的本质，将疾病归于‘五种元素’的影响。药物的生理作用在很大程度上不为人知……迷信的概念和实践掌握和堕落了医学，几乎所有的病例中，雕像、占星家和算命者都能提供咨询。”[3]从孔美格报告中的用词行文可以看出当时西方医疗传教士们对于中国传统医学的态度，在提到中医或者当地习俗时，孔美格绝大多数使用的是贬义词汇，如“恶性药物”（nauseous drugs）、“腐败的”（gangrenous）、“没有比这

[1] James Grieve Cormack, *A Gangrenous Hand,* CWM/LMS/Central China/ Reports /Box 6, Council for World Mission archives, SOAS, University of London: Reports for 1909.

[2] James Grieve Cormack, *A Bad Spirit, Truly,* CWM/LMS/Central China/ Reports /Box 6, Council for World Mission archives, SOAS, University of London: Reports for 1909.

[3] Mrs. Bryson, John Kenneth Mackenzie, *Medical Missionary to China*, pp. 102-103.



更糟的”（be nothing the better but rather the worse）等。

“没有任何地方比中国更能彰显医疗传教工作的传道价值。”[1]若是以到教会医院就诊患者的人数为标准，该说法似乎可以成立。然而传教士内部亦有人对这种乐观的评价持有保留和怀疑的态度。威廉·斯卡布罗（William Scarborough）就曾在《教务杂志》上发表文章质疑医疗传教在中国得到传教成效。“汉口公理会教会医院作为一个传教机构，无疑是失败的。……受洗的 92 名中国人当中，只有 5 人可以说是医疗工作的成果。”[2]不过教会医院确实创造了一个有利于聆听和接纳真理的环境。[3]另需注意的是，黄陂仁济医院对留院病人开展的宗教活动并非特别强势，“医院开展的早晚祷告活动面向所有在院人员，但是每次前来参加的人数并不可观”，且除刘氏外，未有其他民众受洗成为基督徒。[4]

传教士们仍认为“只有由圣灵带到人们心灵与良心中的福音真理，才能使灵魂皈依。若企图透过其他的来源来达成这样的成果，那就必然失望。”[5]在这种思想和“疗灵”、“疗身”难以兼顾的背景下，黄陂仁济医院的日常生活呈现出更多的专业化特点。

三、 黄陂医院在医疗服务方面的努力

教会医院的根本目的是传播福音，医疗救治是其主要的日常工作。除了早期教会医院的建筑和设备比较简陋外，随着工作的展开以及医疗传教士人数增多，教会医院一般都引进了当时西方先进的医事制度。随着新教传教士们传教工作的展开与深入以及对西方科学文化的宣扬与传播，中国民众对于教会医院

[1] Lawe, *Medical Missions*, p.121.

[2] William Scarborough, ‘Medical Missions’, *Chinese Recorder* 5:3 (1874), pp.137-152.

[3] William Gauld, ‘Medical Missions’, *Chinese Recorder,* pp. 47-57.

[4] James Grieve Cormack, *Our First Year in the city of Yellow Bank,* CWM/LMS/Central China/ Reports /Box 6, Council for World Mission archives, SOAS, University of London: Reports for 1909.

[5] William Gauld, ‘Medical Missions’, *Chinese Recorder*, pp. 47-57.

的态度逐渐由排斥怀疑转变到认可与接受。伯驾（Peter Parker）在中国医疗传道会的创会帖中称，“向中国人行医可以促进他们和外国人之间的友善交往，因为医疗带来的好处能够超越中外之间的种族和文化藩篱。”[1]英国医疗传教士巴慕德（Harold Balme）亦说过，“中国民众有重病时，首先请中医来诊治，如果处方没有立即产生效果，他们就会寻求其他的方法，但要在家庭经济能承受的范围内。”[2]西药见效快，在重视实用效果的民众眼中有了神奇的疗效，病愈的患者开始向外宣传西药的显著疗效，这些有益于减少民众对于教会医院的怀疑。

得益于汉口仁济医院的成功且黄陂与汉口相距不远，黄陂仁济医院初建时，当地民众对其较为信任。1909 年，黄陂医院门诊接待初诊病人 2805 人，复诊病人 1519 人，住院男性病人 134 人，住院女性病人 56 人，医生出诊家访 25 次，接生 4 次。

从病人对于外科手术的接受程度方面，亦可看出中国民众对教会医院以及西医的认可与接受。1909 年，黄陂医院进行了如下手术：开腹、截肢、泌尿生殖系统、骨疽、直肠、肿瘤、结节腺等需麻醉手术共 130 台，其中全身麻醉手术 109 台，局部麻醉手术 21 台，其他小型手术和非麻醉手术 146 台，共计 276 台。[3]很多中国民众经常把外科手术视为神迹，伯驾曾感叹道，“虽然行医和进行外科手术在西方国家是建立在科学的基础之上，然而，对于一个未开化的迷信民族而言，这看来像是超自然的力量。”[4]另一位传教士科特曼(Coltman)亦

---

[1] Peter Parker, *Suggestions for the Foundation of a Medical Missionary Society, Offered to the Consideration of all Christian Nations, More Especially to the Kindred Nations of England and the Unites States of America*, Canton: [s. n.] 1836, p.3.

[2] Harold Balme, *China and Modern Medicine: A Study in Medical Missionary department.* London: Union Council for Missionary Education, 1921.

[3] James Grieve Cormack, *Our First Year in the city of Yellow Bank,* CWM/LMS/Central China/ Reports /Box 6, Council for World Mission archives, SOAS, University of London: Reports for 1909.

[4] Peter Parker, *Statements Respecting Hospitals in China.* London: Edward Suter, 1841, p.3



说过，“中国人把卓越的外科手术视为神迹，消息不断传播数以里计之遥，而且消息传得越远就变得越神奇。”[1]传教士们要在中国民众面前呈现西医的神奇疗效，以使中国人相信医疗传教士们的医术远胜于中医，同样需要谨慎。“……手术前必须小心地选择病人，因为到一个新地方如果手术失败或病人丧命，不只医疗工作难以展开，而且对当地所有传教工作都有所影响。”孔美格医生亦意识到了重症手术的高风险，若出现意外会降低中国民众对教会医院和教会的信任，影响传教事业。因此在黄陂仁济医院进行的手术中，使用麻醉剂（Anaesthesia）的占到了半数。然不同于汉口仁济医院大量使用氯仿麻醉剂（Chloroform Anaesthesia）[2]，黄陂医院多在手术中使用局部麻醉（Novocain）和肾上腺素(Adrenalin)，且这两种麻醉在黄陂医院进行的手术中效果颇佳，未出现产生副作用的病人。[3]

除了接受外科手术之外，中国民众对于住院制度的接受程度亦有所增加。据 1909 年的报告统计，开院第一年的住院病人总数就达到了 190 人，占当年就诊总人数（包括初诊和复诊）的 4.4%。这个数据相较于汉口仁济医院的初创时期颇为可观。[4]而医院影响力的传播与扩散，与外科手术立竿见影的疗效密切相关。除了黄陂当地的病人外，另有其他地区的病人专程前往黄陂医院就诊。“开院一周左右，一对父母带着他们 8 个月大的婴儿从距黄陂 70 英里的地方赶来。这个婴儿苍白、消瘦，患有坏疽性口炎。他的脸颊和嘴唇大部分已经糜烂，根据往年病例的结果来看，这名婴儿病愈的可能性并不乐观。在告知其父母手

---

[1] Coltman, *The Chinese,* pp.174-175.

[2] 根据汉口仁济医院的报告，氯仿在其手术中使用颇为广泛，如 1900 年的全身麻醉的手术就在 250 次以上。Hospital Work at Hankow, ‘Annual Report’, *The North-China Herald*, April 24, 1901.

[3] James Grieve Cormack, *Local Anaesthesia,* CWM/LMS/Central China/ Reports /Box 6, Council for World Mission archives, SOAS, University of London: Reports for 1909.

[4] James Grieve Cormack, *Our First Year in the city of Yellow Bank,* CWM/LMS/Central China/ Reports /Box 6, Council for World Mission archives, SOAS, University of London: Reports for 1909.

术的风险之后，我们进行了全麻手术，用电烙剪刀小心地将糜烂部分剪掉，后用三氯甲烷擦拭患处，进行缝合。电烙术可能会造成病人的休克，因而在手术中使用具有一定的风险。上帝保佑，今年我们收治的 3 例坏疽性口炎患者都用这种方法治愈了。手术结束后，该名婴儿留医观察了 10 日，他恢复得很好。在他出院之时，我们向其父母承诺日后会帮助这个孩子进行整形手术来改善他被走马疽破坏的嘴唇。"[1]

为了适应中国的风俗习惯，黄陂仁济医院还开设了女性病房和女性候诊室，另有两位接受过专业西医培训的女性医生为女性患者提供优质服务。负责女性医护人员工作的孔美格牧师娘亦付出了大量的时间和精力来培训女性基督徒，旨在培养更多的女护士来协助医院的工作。[2]

大多数在华从事医疗传教的传教士对中国病人评价颇高。如北京伦敦会的医疗传教士曾感叹道，"中国人具有忍耐疼痛的能力和不易发炎的体质，……，一旦外科医生赢得他们的信任之后，他们是令人高度满意的病人。"[3]不同于北京仁济医院的医生偏好和善于眼科手术，[4]上海仁济医院善于膀胱结石的治疗，

[1] James Grieve Cormack, *Cases of Interest,* CWM/LMS/Central China/ Reports /Box 6, Council for World Mission archives, SOAS, University of London: Reports for 1909.

[2] James Grieve Cormack, *Women's side of the Hospital,* CWM/LMS/Central China/ Reports /Box 6, Council for World Mission archives, SOAS, University of London: Reports for 1909.

[3] John Dudgeon, 'Diet, Dress, and Dwellings of the Chinese in Relation to Health', in *International Health Exhibition, 1884, China,* London: William Clowes and Sons, 1885, pp. 120, 123.

[4] 伦敦会北京教会医疗传教士雒魏林曾在其报告中提到，"眼科疾病是值得医疗传教士投入努力的好领域。"见 William Lockhart, *The First Report of the London Missionary Society's Chinese Hospital, At Peking from October 1st 1861, to December 31st 1862*, p.14. 同会的另一名医疗传教士德贞亦说"许多肉体视力受损的中国病人，在经过治疗后恢复视力，而且他们的悟性之眼也张开了，而能够看到依据上帝法则所写下的奇妙事物。"，见 John Dudgeon, 'Medical Missionary Work as an Evangelical Agency', *Chinese Record,* 15.1 (1884), p. 9.



[1]黄陂仁济医院的医生则是更热衷于研究疟疾、麻风、脓胸等疾病。

黄陂当地出现的一些在英美相当罕见的病例，为医疗传教士们提供了宝贵的医学观察和实践的机会。“这个地区有着大量的疟疾和间日热患者，其中一部分患者亦饱受脾肿大的困扰。今年我们接诊的患者中，有个患有钩虫病的小男孩，他还患有严重的贫血症和脾肿大及腹胀气，这在英国相当少见。”[2]“蛔虫的泛滥导致了许多消化不良和反射性咳嗽的病人出现。今年我们最后一次切除膝盖关节的手术病例使我们焦虑了一两夜，这是因为这些蠕虫导致了小女孩的高烧和谵妄。在服用了少量桑托宁后，她吐出了一些蠕虫，症状也随之减轻。其他的几例高烧病例都是由这些寄生虫引起的，因而我并不同意华南地区医疗传教士马雅各医生关于这些寄生虫无害的说法。我们在和一些中国民众谈论时发现，他们会把这些蠕虫视为人体的一部分，不应该轻易将它们祛除。”[3]

除疟疾和蛔虫病外，黄陂仁济医院亦接诊了不少麻风及脓胸患者。“麻风病比较常见，患者几乎都是男性，但是难以追溯到每个病人的家族病史。”[4]在孔美格的报告前半部分中提到了一些患脓胸症的病例，经过摸索实践后，黄陂仁济医院的医生发现通过排空支气管可以自然治愈肺部的脓液。“在病人呕吐之前，我们已经吸出十二盎司的脓液。在显微镜下，这些似乎只包含了肺炎球菌，并且没有任何恶臭。伴有大量脓液的咳嗽几乎使病人窒息，因此我建议病人卧床几日，这有利于脓液的排除。这种做法确实有效地使病人免于咳嗽。”[5]

---

[1] James Grieve Cormack, *Notes of cases of Professional Interest,* CWM/LMS/Central China/ Reports /Box 6, Council for World Mission archives, SOAS, University of London: Reports for 1909.

[2] James Grieve Cormack, *Notes of cases of Professional Interest,* CWM/LMS/Central China/ Reports /Box 6, Council for World Mission archives, SOAS, University of London: Reports for 1909.

[3] James Grieve Cormack, *Notes of cases of Professional Interest,* CWM/LMS/Central China/ Reports /Box 6, Council for World Mission archives, SOAS, University of London: Reports for 1909.

[4] 同上注。

[5] James Grieve Cormack, *Notes of cases of Professional Interest,* CWM/LMS/Central China/ Reports /Box 6,

四、 黄陂医院的资金来源与医患关系

与汉口仁济医院类似，黄陂仁济医院同租界外侨的联系紧密。来自外侨的捐款是其筹建资金的重要部分。孔美格在开院报告中特别感谢了侨胞的支持，并将两间病房命名为“亚历山大病房”（The Alexander Bed）和“邓弗林病房”(The Dunfermline Bed)[1]“本土慷慨地支持了我们，每年为每张床位提供 5 到 6 英镑的资助，这些礼物被送往了新桥街 13 号的伦敦会伦敦总部，并指名给孔美格所在的医院。”[2]虽然孔美格在年报中提别感谢了来自于欧洲的财物支持，但实际上外侨的捐款 187.55 两，仅占 1909 年医院总收入的 9.4%。除外侨捐助外，差会每年也会为下属医院提供资金支持。根据 1909 年的财务报表，伦敦会为黄陂医院提供了 709.76 两的财物支持，约占黄陂医院当年总收入的 35%，[3]相较于初办时期的汉口仁济医院，这个占比数颇高。[4]

除了来自西方的捐助，孔美格医生在年报中亦毫不掩饰地赞颂了中国民众对于黄陂仁济医院的支持与贡献，甚至在开院报告的扉页附上了中国传道员李福寿（Li Fuh Shou）的照片，指出他为医院捐赠了 100,000 钱。[5]1909 年黄陂仁济医院收到的各方捐款 483.41 两白银，约占年收入的 24%，其中汉口伦敦会传教士希勒捐款 4.84 两，传教士汤金斯捐款 20 两，来自英格兰本土捐款 35 两，

Council for World Mission archives, SOAS, University of London: Reports for 1909.

[1] James Grieve Cormack, *Thanks to Donors,* CWM/LMS/Central China/ Reports /Box 6, Council for World Mission archives, SOAS, University of London: Reports for 1909.

[2] 同上注。

[3] James Grieve Cormack, *Balance Sheet 1909,* CWM/LMS/Central China/ Reports /Box 6, Council for World Mission archives, SOAS, University of London: Reports for 1909.该报表由伦敦会汉口教会教育传教士文励益（Frederick G. Onley）复核。

[4] 汉口仁济医院的财务报表显示，来自伦敦会的资金约为年收入总额的 10-15%。

[5] James Grieve Cormack, *Our First Year in the city of Yellow Bank,* CWM/LMS/Central China/ Reports /Box 6, Council for World Mission archives, SOAS, University of London: Reports for 1909.



华人捐款 293.86 两。[1]通过孔美格的报告可以看出，黄陂医院全年所收捐款中，超过六成为华人捐款，这与汉口仁济医院开办时期的情况完全不同。汉口仁济医院与租界的关系更为密切，在杨格非筹办医院之时，协办者就为英租界内的一名内科医生亚瑟·里德，[2]并且在开办医院的过程中得到了来自外国社区大量的资金用以支付额外的开支。[3]

对于上世纪初的黄陂而言，教会医院是中西双方直接交往且互动较为频繁的场所。本着传播福音、拯救世人的理念，教会医院一般对病人免费。初期汉口仁济医院的主事医生之一，里德医生认为"收取费用不仅削弱了当地人对教会医院的好感，减少就诊人数，也与行医传教的宗旨背道而驰。"[4]黄陂仁济医院延承汉口仁济医院的制度，仅收取小额的治疗费和留医病人膳食费。1909 年，就医病人每人约花费 72 铜钱。黄陂医院的收费收入约占医院总收入的 14%。[5]

自汉口伦敦会开办教会医院以来，外地传教士便对汉口医院的男女比例数据颇为称赞，"……它比北京医院在消除地方偏见上更为成功，我们认为，数量如此之多的女性病人，是击败对外国人、外国医学和外科手术的偏见的证据之一。"[6]同湖北地区其他教会医院相似，黄陂医院女性住院病人的占比颇高，约占住院病人总数的 30%。黄陂医院的名声远扬，在开办的第一年就有女性病人从 40 英里外的黄冈专程而来。"周太太由于结核病，她的膝盖关节严重受损，其关节强硬地呈 70 度折角，这使她几乎完全不能行走，只能在工具的帮助下

---

[1] James Grieve Cormack, *Donations 1909,* CWM/LMS/Central China/ Reports /Box 6, Council for World Mission archives, SOAS, University of London: Reports for 1909.

[2] [英] 汤普森著，赵欣、刘斌斌译：《杨格非：晚清五十年》，天津：天津人民出版社，2012 年，第 140 页。

[3] A. G. Reid, *First Report of the Hankow Hospital.* Hankow: Hankow Printing Press, 1868, p.1.

[4] A. G. Reid, *First Report of the Hankow Hospital,* Hankow: Hankow Printing Press, 1868.

[5] James Grieve Cormack, *Balance Sheet 1909,* CWM/LMS/Central China/ Reports /Box 6, Council for World Mission archives, SOAS, University of London: Reports for 1909.

[6] "Mission Hospitals", *The North-China Herald,* Nov. 30, 1867.

痛苦地挪步。她的丈夫在手术室外焦急等待，由于手术可能会大量出血，因而我劝告他最好离开。但是她的丈夫对我们表现出了极大的信任，说到‘先生，我非常相信你们，我不会害怕，我会保持安静。’”[1]来自病人的感谢极大地鼓舞了黄陂仁济医院传教士们的人心，并且在住院的六个月间，周氏及其丈夫展现出了对于上帝福音的极大兴趣，积极地参加了医院举行的布道活动。

实际上，黄陂医院接诊的病人几乎涵盖了所有的社会阶层。1909 年 12 月，某位当地士绅穿戴着全套官服、带着大批随从吹号打锣地参观了黄陂仁济医院。该士绅赠送医院了一面长 6 英尺、宽 2 英尺半的锦旗以感谢黄陂医院治愈其疑难杂症。“当这面锦旗进入医院大门时，鞭炮声噼里啪啦地响着，而我们的这位前病人和他穿着精美的袍子的朋友们向我们鞠躬致谢。”[2]可能出于这位病人的社会地位的考量，孔美格在其报告中较为详细地介绍了这个病例，“该患者是一个家庭状况很好的年轻人，于 10 月份病倒。在接受了当地巫医大量的恶行药物的治疗后被放弃。他的朋友们来医院寻求我们的帮助，在经常拜访他家并使用了简单的方法之后，我很高兴看到他的健康得到恢复。”该患者对于奈丁胺等反应较为明显，孔美格前后多次出诊，且在其 1909 年个人报告中提及了这个病例对于黄陂仁济医院等重要意义，“这位士绅的康复效果很好，这可以增强人们对西方方法和外国医生的信心。”[3]

黄陂仁济医院的发展等方面仍存在问题，如：医生数量紧缺，需要更多的本地从业医生的加入。孔美格医生在其报告中点明，“除极少部分外，本地的医

[1] James Grieve Cormack, *The lame walk,* CWM/LMS/Central China/ Reports /Box 6, Council for World Mission archives, SOAS, University of London: Reports for 1909.
[2] James Grieve Cormack, *A Grateful City Patient,* CWM/LMS/Central China/ Reports /Box 6, Council for World Mission archives, SOAS, University of London: Reports for 1909.
[3] James Grieve Cormack, *Our First Year in the city of Yellow Bank,* CWM/LMS/Central China/ Reports /Box 6, Council for World Mission archives, SOAS, University of London: Reports for 1909.



师并不会治疗病人，甚至有时会让病人的病情加重变得更糟。”[1]1902 年，伦敦会汉口教会正式开办了一所医学堂（London Mission Medical School），由纪立生与孟合理(Percy Lonsdale McAll)[2]主事，“以西医内外科授中国生徒。”[3]1906 年医学堂改与循道会和美国浸礼会联办，更名为大同医学堂（Hankow Union Medical College）[4]。汉口大同医学堂的开办为当地的西医医院提供了医务人员，孔美格曾感叹道，“上帝加快了发展的速度，越来越多的能胜任的当地医学从业者将会从我们的医学学校毕业，来治疗拯救更多的中国病人。”[5]

五、 结语

因受地区限制，黄陂医院的规模与影响力远不如伦敦会在汉口开办的仁济医院和上海仁济医院。但由于其深入中国次级城镇地区，对黄陂医院的研究反而更加有利于梳理清末民初教会医院的普遍面貌，从而进一步地切入考察地方社会中的西人与一般民众的日常交往与互动。不同于其他传教士，医疗传教士与普通民众有更多的直接接触与交往，将医疗传教士与其他传教士区分研究，能更多地在日常社会史的层面上考察传教士这一历史群体。

从医疗传教士的记载可以看到黄陂医院各科室的各式外科手术、涵盖广泛的病人阶层、多种疾病等信息与医院的资金来源及社会交往的关系网，这为研究教会医院在地方社会中所扮演的角色提供了详细的参考。然教会医院传播福音的效用着实有限，其“疗灵”的作用远小于“疗身”，从黄陂医院这个个案可以看出，教会医院的重心逐渐转到了救治病人等世俗工作之中。

---

[1] James Grieve Cormack, *Efficient native Practitioners needed,* CWM/LMS/Central China/ Reports /Box 6, Council for World Mission archives, SOAS, University of London: Reports for 1909.

[2] 孟合理（Percy Lonsdale McAll）,为苏格兰人，1892 年获剑桥大学文学学士学位，1898 年获爱丁堡大学医学学士学位，同年来华布道施医兴学，驻湖北汉口，在仁济医院任职。

[3] ‘The London Mission College’, *The North-China Herald*, Feb.18, 1903.

[4] 大同医学堂于 1917 年并入山东齐鲁大学医科。

[5] 同上注。

参考文献

一、未刊档案

伦敦大学亚非学院档案馆馆藏：伦敦会档案 Archive of the Council of World Missions/London Missionary Society (LMS)

1、伦敦会华中地区传教士个人年报 CWM/LMS/Central China/Reports:

Box 1: Reports for 1866-1890

Box 2: Reports for 1891-1898

Box 3: Reports for 1899-1901

Box 4: Reports for 1902-1904

Box 5: Reports for 1905-1908

Box 6: Reports for 1909-1911

2、伦敦会华中地区传教士个人通信 CWM/LMS/Central China/Incoming & Outgoing Correspondence：

Box 3：1862-1871

Box 10：1897-1898

Box 11：1899

Box 20：1909

Box 21：1910



3、伦敦会年报：The Reports of London Missionary Society（1857-1949）档案号：CWML/H698

4、伦敦会年鉴：The Missionary magazine and Chronicle（1840-1891）档案号：CWML/LMS/15

二、中外文文献

[美]布鲁斯·雪莱：《基督教会史》，北京：北京大学出版社，2004 年。

[美]鲁珍晞编：《所传为何？——基督教在华宣教的检讨》，王成勉译，台北："国史馆"，2000 年。

[美]罗威廉：《汉口：一个中国城市的商业和社会（1796-1889）》，鲁西奇译，北京：中国人民大学出版社，2005 年。

陈怀宇：《近代传教士论中国宗教：以慕维廉<五教通考>为中心》，上海：上海人民出版社，2012 年。

陈钦庄：《基督教简史》，北京：人民出版社，2002 年。

常城：《晚清湖北现代化研究（1861-1911）》，北京：中国社会科学出版社，2020 年。

简又文：《中国基督教的开山事业》，香港：基督教辅侨出版社，1969 年。

李天纲编：《万国公报文选》，北京：三联书店有限公司，1998 年。

马敏：《基督教与中西文化的融合》，武汉：华中师范大学出版社 2013 年。

皮明庥、吴勇主编：《汉口五百年》，武汉：湖北教育出版社 1999 年。

苏精：《西医来华十记》，北京：中华书局，2020 年。

熊月之：《西学东渐与晚清社会（修订版）》，北京：中国人民出版社，2011年。

杨念群、黄兴涛、毛丹等主编：《新史学——多学科对话的图景》（上册），北京：中国人民大学出版社，2003 年。

章开沅、马敏编：《基督教与中国文化丛刊》，武汉：湖北教育出版社 2002年。

周积明主编：《湖北文化史》，武汉：湖北教育出版社 2006 年。

Balme, Harold. *China and Modern Medicine a Study in Medical Missionary Development*, London: United Council for Missionary Education, 1921.

Bitton, Nelson. *Griffith John: The Apostle of Central China*, London: London Missionary Society, 1900.

Mrs. Bryson, *John Kenneth Mackenzie, Medical Missionary to China,* London: Hodder and Stoughton, 1891.

Mrs. Arnold Foster, *In the Valley of the Yangtse,* London: London Missionary Society, JOHN SNOW & CO., 2 IVY LANE, PATERNOSTER ROW, 1899.

Goodall, N. *A History of the London Missionary Society: 1895-1945,* Oxford: Oxford University Press, 1954

John, Griffith. *Sowing and Reaping: Letters from the Rev. Griffith John D. D.*, London: London Missionary Society, 14 Blomfield Street EC, 1897.

Lovett, Richard. *The History of London Missionary Society, 1795-1895*, Oxford: Oxford University Press Warehouse, 1899.



Robson, B. *Griffith John: Founder of the Hankow Mission, Central China,* London: S. W. Partridge & Co, 1901 (Special Collections in SOAS Archive, MMSL CH45)

Thompson, Ralph Wardlaw. *Griffith John: The Story of Fifty Years in China*, London: The Religious Tract Society, 1906.

Research on the Central China Arthington Hospital in Huangpei

KANG Wanying (Shenzhen University)

Abstract: As traditions of Protestantism, medical preach is one of the most important part of the mission work of LMS in Hubei Province. Besides London Mission Hospital in Hankow and Siaokan, another mission hospital of LMS was built and opened in the early 20th century in Huangpei, it was the Central China Arthington Hospital. Based on the Archives of LMS Hankow Mission in SOAS, this paper will outline the history the Arthington Hospital from the aspects of preparation, hospital scale, funding sources, and medical services. Furthermore, the paper will discuss the attitude and interaction between the church hospital and local people, so as to provide a supplement for the research on Hubei Medical Modernization.

Keywords: London Missionary Society, Church Hospital, Medical Preach, Huangpei



香港浸会大学图书馆“基督教在华发展史”特藏介绍

黄韫瑜（香港浸会大学图书馆）

摘要：香港浸会大学图书馆在 1996 年建立”基督教在华发展史”特藏，内容主要涵盖基督新教在中国、香港、台湾和澳门的发展。文章介绍了该特藏的历史缘起、收藏范围、特色藏品、数字资源等。

关键词：浸会大学、图书馆特藏、基督教、中国、香港、教会历史、传教士

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202312_(21).0007

在香港这个弹丸之地，矗立着一所浸信会在六十多年前建立的大学，其中历史、宗教哲学系的老师们早在上世纪八十年代就已从事搜集基督教在中国发展的资料，经过几位教授的推动，香港浸会大学图书馆在 1996 年 10 月成立“基督教在华发展史”文献部 (Archives on the History of Christianity in China)，并在 1999 年 7 月与图书馆另外两个部门合并，成为特藏及文献组(下称特藏组)(https://library.hkbu.edu.hk/using-the-library/branch-libraries-and-special-collections/special-collections-archives/)，而“基督教在华发展史”这个特藏（下称特藏）就成为新部门最重要的部分。这个特藏的文献数量从最开始只有百来本英文书，发展至今有已经超过八千五百种中外文图书和期刊，除此以外还有各种档案、视像资料和数字化资料等，欢迎世界各地的读者使用。

一、缘起

基督新教在华历史从十九世纪传教士马礼逊来华开始，这段历史至今还有着许多值得研究的地方，微观层面的研究包括不同时期、不同地区、不同教派和差会的发展和活动，传教士的生平、成就和传教方式等方面，而宏观层面则包括中西文化撞击下中国社会、文化、教育、女性地位、医疗及社会服务等主题，以及中西外交、中国宗教政策的演变、西方汉学的发展等。

1990 年代初香港浸会大学历史系的史百川 (J. Barton Starr) 教授开展了马礼逊的相关研究，搜集了大量资料。他认为非常适合在香港建立一个有关基督教在华历史的特色馆藏，既可就近搜集国内资料，也能面向世界。于是他联同历史系同事李金强、黄文江，以及宗哲系的费乐仁 (Lauren Pfister) 诸位教授向大学建议成立文献部。犹幸大学方面鼎力支持，1996 年文献部正式成立，至今已走过 27 个年头。

二、发展

文献部成立之初，所有馆藏只有史教授捐赠的资料。随着时间推移，文献部逐渐收到其他捐赠，更为有幸的是获得了 Henry Luce 基金的赞助，用于发展馆藏、添置数码化设备以及资助人员培训等。目前，特藏有藏书约八千五百种(含书籍、期刊、图像资料)。特藏发展方向除了西方新教差会来华的传教史之外，也扩大到中国大陆以及香港、台湾、澳门的基督教在二十世纪的发展状况，特别值得一提的是关于香港本地教会发展的资料，在特藏中不难发现不同教会出版的刊物、周年纪念特刊、期刊杂志等，从中可以看到 1949 年前后基督教在香港的发展历史。总体而言，特藏的藏书以基督新教为主，无分宗派，亦有不少关于天主教的资料。因为香港浸会大学没有神学课程 (香港另设有浸信会神学院)，所以馆藏都以历史、传记的范围为主，并不着眼于神学、灵修、释经



等方面。特藏的增长主要依靠图书馆每年拨出的专项购书经费，此外也经常接受来自香港的教会和宗教界人士的捐赠。

除了书籍、期刊之外，特藏中还有超过两万件缩微资料，主要是海外不同差会的原始档案，包括北美浸礼会和国际性的传道机构等，目前有部分已经建立了相应的数据库。特藏组也曾与北京师范大学图书馆、上海图书馆和华东师范大学图书馆合作，精选它们馆藏中有关基督教在华历史的书籍，做成缩微资料加进特藏。另外，特藏组也搜集了一些个人手稿和书信，以及一些机构档案，其中很大部分都与基督教有关，在下面将作进一步介绍。

在千禧年开始之际，特藏组有幸得到美国耶鲁大学图书馆的资助，进行了为期六、七年的基督教机构文献数字化项目。进行项目合作的机构共十五个，五个来自台湾，其余则来自香港，它们都是规模较大的教会或出版社，包括香港圣公会、华人基督教联会、浸信会联会、基督教文艺出版社和台湾的校园书房等。通过该数字化项目，一千九百多种书籍、档案和七千六百多册期刊，都已上载到图书馆的网页供读者浏览或下载[1]。从 2022 年起文献部也把馆藏中的两百多种古籍数字化[2]，并会在未来继续将所有十九世纪至二十世纪初的书籍数字化，增加线上资源，更好地为读者服务。

随着馆藏电子化，图书馆开始购置了大量与基督教有关的数据库。特藏组也利用一批来自香港友联研究所的剪报馆藏，在 2004 年制作并推出了“当代中国基督教发展剪报数据库”：
https://digital.lib.hkbu.edu.hk/newsclipping/about.php#religion)，收录了三万多

---

[1] 原有网址(https://sys02.lib.hkbu.edu.hk/libsca/pdcc/index.html) 上的资料将会陆续迁到新网址(https://julac-hkbu.primo.exlibrisgroup.com/discovery/collectionDiscovery?vid=852JULAC_HKBU:HKBU&collectionId=81415978800003409)

[2] https://julac-hkbu.primo.exlibrisgroup.com/discovery/collectionDiscovery?vid=852JULAC_HKBU:HKBU&collectionId=81467579220003409

篇报导，涵盖了 1949 至 1976 年间出版的中、港报纸上有关中国的宗教政策以及基督教、天主教在中国的发展状况。数据库还提供剪报的原文图像，方便读者使用。

近年来，特藏也开始加入电子书，为香港浸会大学的师生提供了便利，但对于大学以外的读者稍微造成不便，需要亲身到馆才能阅读。

三、特色馆藏

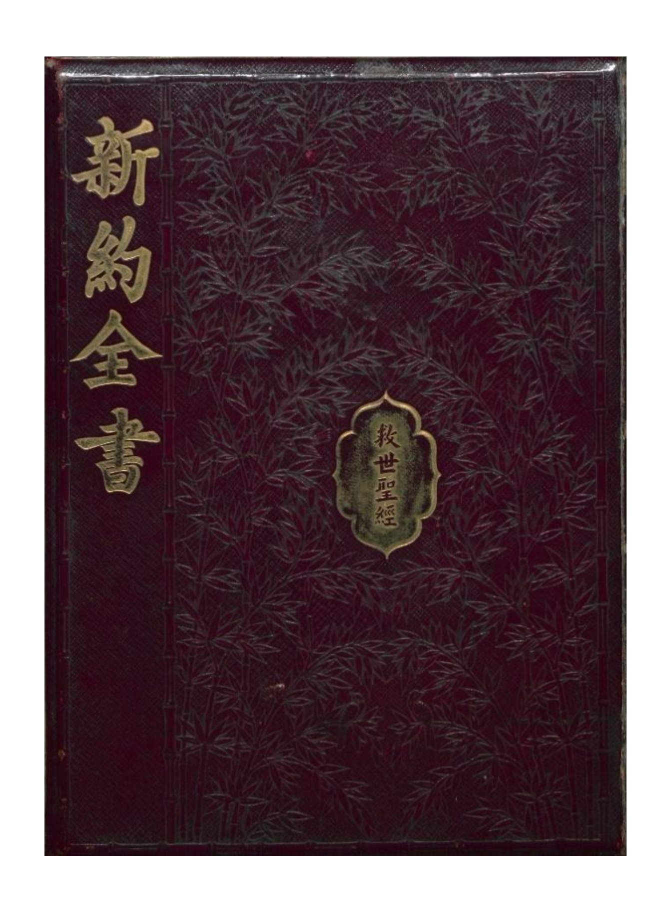
特藏组的"镇馆之宝"中与基督教在华发展史有关的包括以下几项：

君王版圣经。特藏中有一本非常特别的《新约全书》(委办本)。它是美华书馆受大英圣书公会(British & Foreign Bible Society)的委托在 1894 年印刷的。美华书馆位于上海，由美国传教士成立，是当时在中国最具规模的基督教出版社。

这本《新约全书》的封面制作精美，中有"救世聖經"的字样。扉页则注明由大英圣书公会送给花国香 (George W. Clarke) 牧师，页面下方亦附有手写的字句，显示该书在 1918 年 9 月转赠给花若兰 (Agnes H.L. Clarke)。花国香是一位内地会的传教士，在 1875 年抵达中国后便被派到不同地方传教。花若兰是他的女儿，也是一名内地会的传教士。

这本圣经最特别之处在于跟它同一版次的《新约全书》曾被呈献给清廷的慈禧太后作为六十岁寿礼，所以书内特别注明「君王版本」(Imperial ed.)。这本印刷极为精美的圣经是一位曾在香港浸会大学图书馆工作多年的退休项目顾问吴业立先生慷慨捐赠的。





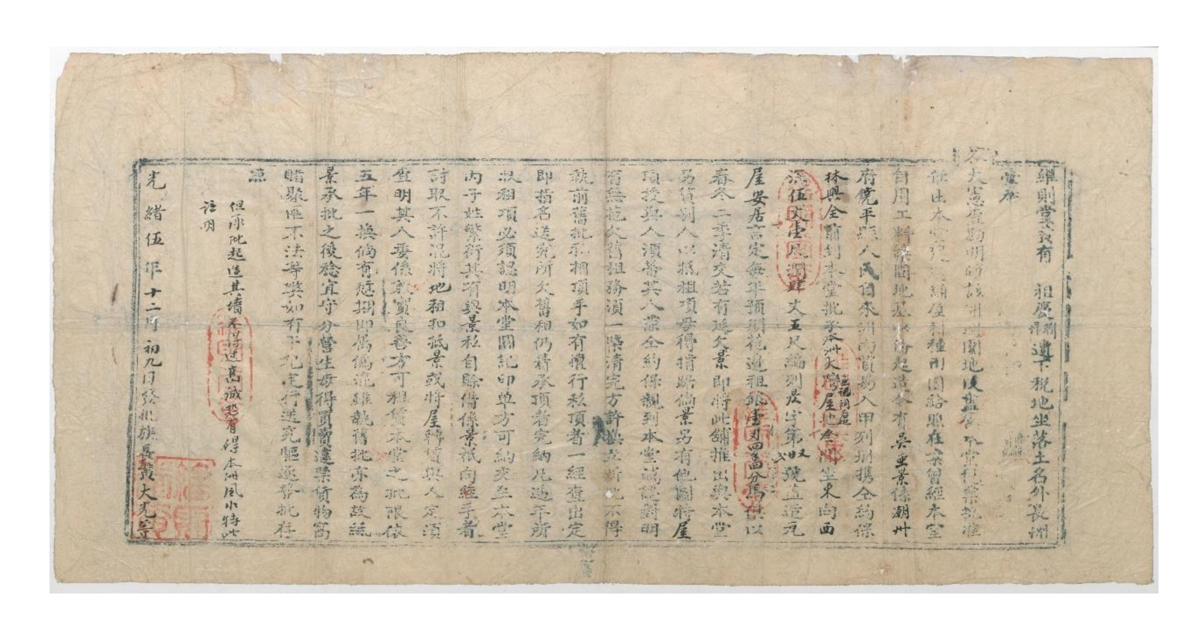
新約全書. 美華書舘, 1894.

https://library.hkbu.edu.hk/record/?ID=alma991023637399703409&T=L

马礼逊墓碑拓本。马礼逊在 1834 年去世后，安葬在澳门的基督教坟场，与第一任妻子合葬。特藏组的 Lady Ride Collection (https://archive.lib.hkbu.edu.hk/repositories/2/resources/4) 中有一份马礼逊在澳门的墓地上一块碑石的拓本。碑石是在 1834 年由"各国众友"所立，内容主要赞扬马礼逊的工作对西方人学习中文的帮助，称他为"万世不朽之人"。

香港长洲浸信会租约。特藏组藏有一份由香港长洲浸信会在 2005 年捐赠、非常罕有的清朝土地契约。契约的订立日期为光绪五年十二月九日，即西历

1880 年 1 月 20 日。土地契约一般属于私人档案，由清代流传至今并且与香港相关的档案资料非常罕见。长洲是香港的一个小岛，批出这份土地承租契约的是长洲的黄维则堂，承租人则为来自潮州府的商人吴亚景。黄维则堂在清末已经以长洲最大地主的身份负责管理长洲的土地租售、替政府代收地税等，一直延续到港英殖民地时代，直至 1995 年政府才修改法例，收回长洲所有土地业权，并对黄维则堂作出赔偿，当时也引起不少社会争议。



長洲浸信會所在地土地租約，1880.

(https://library.hkbu.edu.hk/record/?ID=alma991026388592203409&T=L)

这份珍贵的档案是由长洲浸信会捐赠的，它是历史最悠久的香港教会之一。1843 年美国浸信会传教士粦为仁 (William Dean) 在往返他在汕头和泰国两个传教点的旅途中在长洲靠岸，接触到当地的潮籍渔民。粦为仁便用他流利的潮州话向渔民传道，到了 1851 年更借用了一所民房作为信徒聚会之用。这间房子相信是契约中提到的「大灣無祀祠後邊屋地三間」当中的一间。这小小的一份文件可以令我们一窥长洲土地使用的历史、以及基督教早期在香港传播的一例。



此外，特藏组也收藏了不少与基督教有关的档案和图像资料。档案方面可分为机构和个人。机构包括港澳浸信会、浸信会出版社、中国女子传道会(China Woman's Missionary Union)和兴化布道年议会等。个人的手稿、文书则来自吴立乐(Lila Watson)、徐松石、施其乐(Carl T. Smith)、卫理信(Andrew Gordon Wilson) 、郭乃弘、Wayne Flynt 等，当中包括传教士、香港和外地的神职人员和神学、历史教授。这些档案涉及的时间、地点跨度较大，既有关于 1949 年前的中国，也有关于 1980 年代的香港，是香港的高等院校图书馆中比较罕见的馆藏。关于每种档案的详情，请参阅网上的档案清单(https://archive.lib.hkbu.edu.hk/repositories/resources)。

至于图像方面，我馆收藏了由美国葛培理中心档案馆(Billy Graham Center Archives)捐赠、内地会传教士在 1900 至 1930 年代在中国不同地方拍摄的玻璃幻灯片共 224 张，呈现了当时中国老百姓的生活片段。下面是其中一幅。



Making braids, photographer unknown, between 1902 and 1905.
https://bcc.lib.hkbu.edu.hk/artcollection/cim-l110

馆藏中也有不少明信片、海报和地图等，都跟传教士在中国的活动有关，是研究人员在学术性书籍以外的有趣补充。当中的明信片经常被传教士利用并作为传教事业筹款的宣传工具，让他们的本国人通过图像能认识遥远的中国，引起他们的兴趣及支持传教事业的热忱。图书馆已经将这些图像资料数字化，整合其他资料建立了一个线上的艺术馆藏 (https://bcc.lib.hkbu.edu.hk/artcollection/)，方便读者使用。此外，我们于 2021 年把艺术馆藏中四种资料上载至 JSTOR 网站，令它们能接触更多海外读者。上面提到的内地会玻璃幻灯片就是其中之一 (见 https://www.jstor.org/site/hkbu/cim-missionaries/)。

四、服务

自“基督教来华发展史“文献部成立以来，它的定位是面向所有读者，不仅仅服务香港浸会大学的师生，也向大学以外的读者敞开门户。我们的读者经常来自世界各地，有的是亲临本馆，有的是通过网络、电子邮件甚至微信与我们联系。我们也都一视同仁，尽心提供服务。香港浸会大学之外的读者，如果计划亲自到本馆阅览，可以事先跟特藏组联系(libarc@hkbu.edu.hk)，索取图书馆准入证，在指定时间内进馆使用馆藏资料。我们的阅览室提供缩微资料阅读器和文件复印、扫描设备等帮助读者，详情可参考本组网页 (https://library.hkbu.edu.hk/using-the-library/branch-libraries-and-special-collections/special-collections-archives/)。

未能亲身前来特藏组的读者，可以联系我们进行线上咨询，让我们代为寻找最适切的资料，需要时以有偿方式提供。



五、展望未来

如上所述，基督教在华历史的研究牵涉到很多社会、文化的议题，在这个全球化的时代，这些议题都需要从新的角度进行研究，学者们亦需要发掘出新的观点和论述。特藏组将秉承宗旨，不忘初心，继续为读者搜集和数字化更多书籍、资料，并提供更方便的开放存取平台，服务各地读者。特藏组也衷心希望能与世界各地同样拥有关于基督教在华历史馆藏的图书馆和档案馆开展合作，优势互补，共同打造更加全面的相关特色馆藏资源，为读者提供更加全面的档案资料与信息服务。

An introduction to the special collection “Archives on the History of Christianity in China” in the Hong Kong Baptist University Library

WONG Wan Yu (Hong Kong Baptist University Library)

Abstract: The Archives was established in 1996 and is a significant special collection in the Hong Kong Baptist University focusing on materials about the history of Protestant Christianity in China, Hong Kong, Taiwan and Macao. The article describes its history, collection, noteworthy items and digital resources.

Keywords: Hong Kong Baptist University, Library special collection, Christianity, China



东西方文明冲突境域下的义和团运动及中西古今之争*

李安泽（黑龙江大学哲学学院）

摘要：义和团运动是近代以来中华民族与西方列强之间全方位的矛盾激化的结果。它在表面上是以义和团为代表的下层民众凭藉“神拳”和民间宗教反抗西方殖民主义的入侵，而实际上乃是以儒教与基督教为核心的东西方文明之间的一次总对决、总较量，也可谓是东西方文明冲突的总爆发的一个标志性事件。义和团运动的失败，无可辩驳地证明中西之争乃是古今之争的事实。义和团运动由此成为中国历史从中古向现代转折的关节点。它引发人们对文明冲突与对话课题进一步的思考。

关键字：义和团运动、基督教、儒教、文明冲突、文明互鉴

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202312_(21).0008

义和团运动可谓近代东西方文明冲突的总爆发的一个标志性事件。在义和团运动中，一群挥舞刀矛棍棒的华北农民，奋起与全副洋枪洋炮武装起来的八国联军殊死搏击。在这一悲壮的历史场景的背后，是儒教中国与西方列强全方位的抗争。中华帝国的臣民欲凭藉儒教正统文化以至民间宗教，勠力同心，协力抵御西方近代文明的入侵，其结局却是悲剧性的。义和团运动成为中国近代

* 本文系本人主持的国家社科基金后期资助项目：“西方上帝与中国思想——中国近现代知识界对基督教的诠释模式研究”（项目号：18FZX063）阶段性成果。

史的一个关节点。中国历史从此开启了从中古向现代转型的进程。

一、义和团运动：东西方文明冲突的一个标志性事件

义和团运动是在东方封建主义日趋腐朽没落、行将就木，而西方殖民主义在全球范围内大肆扩张，进入了一个前所未有的鼎盛时期的历史背景下发生的。总体上，它是代表东方落后的农业文明在遭遇西方近代文明全面的政治、经济和文化的侵略，不甘心被主宰、被奴役的命运而奋起反抗的一次悲壮然而注定失败的斗争。随着中英鸦片战争和中外历次战争的失败，西方殖民主义势力日渐深入中华帝国的腹地。在中日甲午战争后，西方列强掀起了一股瓜分中国的狂潮。中华民族与西方列强之间的矛盾逐步加深，达至一个前所未有的激烈程度。可以说，义和团运动乃是近代以来中华民族与西方列强之间矛盾的一次总爆发。义和团运动中交织着先进与落后、文明与野蛮以及侵略与反侵略的复杂斗争的历史画面。一方面，西方殖民主义具有其现代性的先进性，而东方封建主义则具有其中古的、前现代的落后性；另一方面，西方殖民主义具有其寻求全球扩张的侵略性和对"异教"文明咄咄逼人的征服性，而东方封建主义则具有因循守旧的保守性和在无望的绝境中被迫反抗的悲剧性。在这场中西文明的对抗中，东方文明悲惨地失败了。但它反而成为华夏文明变革、图强的转折点。

西方帝国主义日见紧逼、步步深入的侵略，造成中华民族与西方帝国主义的矛盾激化，成为当时中国社会的主要矛盾。从一个大的历史运动的过程来看，近代以来中西之间这种对抗性矛盾从一开始就具有文明冲突的性质。确实，中华民族在近代史上遭遇了一次史无前例的空前挑战。然而与以往历次来自异族的挑战不同，中华民族这一回遇到的敌人不再是马背上粗蛮无文的民族和文明，而是一个文明程度甚至超过自己的敌手。[1]在这场文明斗争的两造，一方是构筑在近代工业化经济基础之上的西方文明体系，另一方是构筑在传统农业经济基

[1] 参见刘东："海外中国研究丛书"序，南京：江苏人民出版社，1995 年。



础之上的东方文明的体系。二者的相遇和斗争，具有前现代的传统社会文明与近代化的工业文明对峙、对抗的性质。在当时，这场具有东西方文明对抗、冲突性质的战争，还是不可避免地发生了。而从中国传统社会内部来看，中国封建社会晚期长期闭关锁国和愚民教化的后果，不仅使一般的百姓知识浅陋，而且使一大部分的封建统治者也同样的颟顸无知，缺少对近代世界起码的认知。随着帝国中少数具有近代知识的地主阶级开明派或洋务派受到排挤，以及资产阶级维新派发起短暂的"百日维新"失败，那些满怀天朝上国的傲慢和攘夷排外迷梦的王公大臣和顽固派官僚， 在权力斗争的博弈中掌握了朝廷的权力中枢，他们对西方的仇恨和下层民众对洋人、洋教的敌视，便奇诡地结合、汇合起来，终于酿成中华民族近代史上一场弥天大祸。

义和团运动作为中西文明冲突、对抗的一个典型案例和事件，其实是不难理解的。随着中西方冲突在政治、军事、经济以及宗教文化等领域的全面展开和不断升级，中西文明之间的矛盾和对峙也达到了全面的、整体的规模和高度。而且，由于儒教和基督教在东西方文明中据有核心的价值观的地位，一场以基督教和儒教为标帜的中西方之间的冲突势在难免。迄至晚清时代，儒教中国仍然是中华帝国蜕不去的底色。且不说士绅阶级乃是义和团运动实际的领导者，即便是长期以来缘于多重的意识形态遮蔽或被刻意强化的作为民间文化形态代表的"义和团"，其自身仍然明显地打上了儒教主流文化的印记。这一点从其自身称谓的"义"、"和"二字来看，就是确定无疑的。在某种特定的意义上，我们仍然可以说正统儒教的观念乃是统率义和团运动的灵魂，它是处于末日光景的中华帝国赖以上下同心、团结御侮的精神支柱。而对西方列强来说，他们发动历次对华战争，最显著的目的无非有二，即通商与传教。通商是为了猎取利权。而传教则是为了取得思想文化上的整体优势，对于西方殖民主义的扩张，具有战略上的重要性，同样受到西方列强极大的重视。因为西方列强对华战争乃是包括经济战、政治和军事战以及宗教和文化战的全方位的战争，而基督教则在

其中起到了核心的精神枢纽的作用，为整个西方殖民主义事业提供了某种思想和文化价值的动源。事实上，欧美在 19 世纪中期就提出了“用十字架征服中国”、“用基督教占领中国”乃至“中华归主”的口号，便是这一意识形态赤裸裸的表白和集中体现。[1]上帝成了此一时期西方殖民主义最大的中保和保护神，而传教士则充当了西方殖民主义体系的一个至关重要的角色。

有些西方学者着意指出，在同时期来华从事冒险事业的诸如军人、商人、外交官等各色人等的西方人中，只有传教士不追求自己的利益反而“为中国人的利益效劳”。他们进而提出：为什么是传教士首当其冲地成为晚清时代中国人攻击的目标？[2]其实，如果不是故意混淆视听或掩盖事实真相，这个问题的答案几乎是毫无悬疑的。作为东西方文明之间一次整体性的剧烈碰撞和斗争，儒教和基督教从来都是不容缺席的主角。传教士和中国士绅，也从来不是陌生的对手。

二、“神拳”：华北农民反抗西方和基督教

随着西方帝国主义侵略势力的步步紧逼，病入膏肓的中华帝国陷入了被宰割、被瓜分的境地。中日甲午战争之后，帝国主义列强掀起了一轮瓜分中国的狂潮。中华民族与外国帝国主义的矛盾，空前严重，急遽上升而成为当时中国社会的主要矛盾。中国人民普遍地生活在水深火热之中。而苦难最深重的就是处身社会最底层的广大农民和劳苦大众。西方资本主义的经济入侵，导致传统的小农经济加速破产。靠传统农业和手工业谋生的农民和手工业者，生活日蹙。沉重的战争赔款和各种苛捐杂税，都转嫁到他们头上。加上连绵不断的各种天灾人祸，让他们的生活雪上加霜。[3]他们承受了本土封建主义和外来帝国主义的

---

[1] 参见赵天宏：《基督教与民国知识分子》，北京：人民出版社，2005 年，第 4 页，第 18 页，第 11 页。
[2] 参见科恩：《1900 年以前的基督教传教活动及其影响》，[美]费正清、刘广京主编：《剑桥中国晚清史》（上卷），北京：中国社会科学出版社，2007 年，第 528 页。
[3] 参见胡绳：《从鸦片战争到五四运动》（下册），北京：人民出版社，2001 年,第 572 页。



双重压迫和剥削。中华帝国的子民要生存，就要奋起斗争。具有反抗精神的中国民众在近代史上曾发起多次反抗封建王朝的起义。这一次，他们再一次将斗争的矛头指向外国帝国主义。一场以华北农民为主体的反抗西方殖民主义的斗争，在中华帝国的腹地京津鲁冀等地酝酿，最终以野火燎原之势爆发了。

华北农民仇洋、仇教，乃是由多重的历史和现实的机缘促成。山东西部边远地区素有民间社会结义、造反的传统。在中国家喻户晓的《水浒传》，就是以发生在这一带的农民造反故事为素材的。在晚清时代，这一传统依然鲜活地在现实中延续着。据称，"义和团"曾有"义和拳"、"梅花拳"、"大刀会"乃至其它名目繁多的名称。[1]其实，它们都不过是处在民间社会的农民利用秘密或半公开结社方式的一种存在形式。而晚清帝国统治力量显著衰落，则为民间社会的崛起提供了更大的空间。与毗邻的孔孟故里的鲁中和工商业发达的鲁东相比，鲁西地区的经济文化发展水平显为落后。扩大范围来看，中国北方的商品经济不够发达，民众的观念也更趋传统和保守。当中华帝国的子民目睹西方帝国主义的侵略势力深入到帝国的心腹地区，直观地意识到传教士无疑充当了"用基督教征服中国"的文化侵略的先锋队的角色。华北农民在一批守旧派官绅的鼓动下，他们心中的怒火不可遏制地爆发了，并很快汇合起来而燃遍了华北大地。他们发誓要以他们认为正义的方式将其憎恨的洋人、洋教赶出中国。

义和团之所以对下层民众具有巨大的号召力和吸引力，很大程度上跟他们宣称自己具有一套刀枪不入的神奇法术有关。"义和团"又称"义和拳"，他们以"义"、"和"相尚，表明这些拳民仍然承认儒家正统的观念。在此之外，他们还要公开习练拳术和一套特殊的请神、念咒、画符的仪式和法术。这显然是典型的中国民间宗教的久远传留。义和拳据说源于白莲教或八卦教，甚至可以追溯到

[1] [美]周锡瑞：《义和团运动的起源》，周俊义、王栋译，南京：江苏人民出版社，1995 年，第 149-150 页。

历史更为长远的罗教。各个坛场不仅有其各自供奉的祖师，他们还信奉众多的神灵，很多甚至是《封神榜》、《西游记》、《三国演义》中各路神仙和民间崇奉的英雄豪杰，真是五花八门、无奇不有。[1]拳民相信，通过一套仪式就可以请来他们所崇拜的神灵，从而使他们自身获得特殊的神通和法力，乃至使洋枪洋炮的威力失灵。义和团就是凭藉这般老旧的知识观念和手中简陋的冷兵器，乞灵于中古的宗教仪式和神灵的法力，企图抵挡武装到牙齿的西方列强的进攻，这当然是异想天开的幻想。

义和团运动具有反对西方帝国主义侵略的正义性，这是毋庸置疑的。其实，义和团运动是中国 19 世纪中期以来层出不穷的民、教相仇的教案的升级和扩大化。也可以说，它是一起最大的教案。[2]但这只是事情的一个方面。另一方面，义和团运动也暴露了狭隘民族主义的偏见，表现出对所有洋人和外国事物的仇视、敌视。他们出于对近代世界的暗昧无知而排斥、反对所有的近代文明。义和团由仇教而闹教、打教，势必引起中外交往上的纠纷。况且，义和团不问青红皂白，对所有洋人包括传教士一律采取赶杀、驱逐的极端做法，很容易造成外交上的被动和祸端。事情正是照着一般教案的方式来了结的。那就是民众闹事在前，官府赔偿在后。这种意气用事的作为，最后的结果是让大清王朝赔掉了老底。更严重的是，义和团在不明底里的情况下，就贸然地向他们憎恶、痛恨的西方列强开战。这当然是一种鲁莽的、非理性的行为方式。[3]义和团运动事实上是在毫无胜算的情况下，轻开战端，其义气之诚、血气之勇固然足资嘉勉，却实在不足为训。

义和团运动从地方性的教案发展到全国性的排外运动，经历了一个从初起、勃兴到被扑灭的过程，其声势之浩大和结局之悲惨，都是令人震惊的。从其起

[1] 参见牟钟鉴、张践：《中国宗教通史》（下册），北京：社会科学文献出版社，2000 年，第 1023 页。

[2] 参见赵天宏：《基督教与民国知识分子》，第 25 页。

[3] 参见赵天宏：《基督教与民国知识分子》第一章。



源来说，晚清政府对于民教相仇的事件，一般是采取袒护洋人、弹压民众的政策。但随着德国强租胶州湾和构筑胶济铁路，帝国主义侵略势力深入中国腹地，民众的反教、仇洋情绪高涨，清政府对义和团的政策发生了由“剿”到“抚”的改变，义和团遂正式地打出了“扶清灭洋”的旗号。这说明，在共同对抗帝国主义列强侵略问题上，义和团与统治阶级达成了某种共识和默契。地主阶级顽固派认为民心可用，企图利用义和团将帝国主义列强彻底赶出中国。正是在这样的背景下，义和团运动得以迅速地在整个华北地区蔓延开来。他们一度进占京津枢要之地。在此过程中，义和团捣毁教堂，杀害了一些西方传教士，而大多数被杀的则是中国教民。这在西方传教史上被称为“教难”。有一点需要明确的是，被杀害的传教士一部分是官府直接下令捕杀的。[1]义和团运动真实的情形是，下层民众冲锋陷阵于前，而地主官绅策划、运筹于后。可见，义和团运动的勃兴与统治阶级在背后的支持有直接的关系。当义和团顺利地进占北京后，他们猛力地攻打使馆和教堂，表现出与所有帝国主义开战的冲天气概。而事实上，这为西方帝国主义发动报复性的战争提供了口实。当八国联军耀武扬威地攻占北京城，义和团和广大的中国民众遭到西方帝国主义疯狂的屠杀和剿灭，北京城被洗劫一空。[2]义和团运动以异常惨烈的方式收场，带给中国人民莫大的耻辱感和空前的震撼。

三、“儒教”：士绅阶级反抗西方和基督教

儒教与基督教作为中西交通、交往过程中两个主要的角色，它们各自在对待外来文化时，存在着融合、会通和冲突、对抗这两种相反却几乎同样强大的取向。就儒家传统来说，孔子在对待外来文化时提出，“礼失，则求诸野”[3]，“夷

---

[1] 参见赖德烈：《改革与反应》，《基督教在华传教史》第二十二章，雷立柏等译，香港：道风书社，2009 年。

[2] 赖德烈：《基督教在华传教史》，雷立柏等译，第 441 页。

[3]（汉）班固《汉书·艺文志·诸子略序》载：“仲尼有言：礼失则求诸野。方今去圣久远，道术缺废，无所

进于夏，则中国之”[1]。他以文明的精神和成就作为文化交往的准则，表现出一种相当开放的胸襟和气度。而孟子则提出“夷夏之辩”，强调“严夷夏之防”。[2]后世儒家据此发展为宋明儒学的“道统说”，成为传统儒教抵御外来文化最重要的思想武器。在明末，儒家学者既有方以智、徐光启倡言“会通说”；也有沈确上“参远夷疏”，力主驱逐西教士。[3]逮至清季，遭逢末世光景的封建统治阶级在对内施行高压、内敛政策的同时，对外更趋保守和僵化。晚清中国的士绅阶级据其对西方的态度，可以划分为洋务派、维新派和顽固派。洋务派出于富国强兵和维护封建统治秩序及地主阶级根本利益的目的，认为有必要学习和汲取一些西方的知识和技能。其代表人物有曾国藩、李鸿章、张之洞等。他们提出了“中体西用论”，以此来认识和对待西学以及相关的西方事物。维新派将学习和汲取西学的范围扩大到政治制度的层面，并提出了一系列“变政”、“变法”的主张和措施。[4]其代表人物有康有为、梁启超。洋务派和维新派可以说是历史上的会通派在晚清时代的延续和发展，也是中国传统社会内部的改革派。顽固派其实是中国传统文化中的正统派，他们以封建时代奉为正统的程朱理学为凭藉，顽固地坚持中国传统文化的神圣道统不可侵犯。他们认为，中国的圣传祖训、典章文物，已发展至完美无缺的境地，根本不需要改革。他们由此反对所有的改革，也拒斥西学、西教在内的所有西方事物。顽固派的前身可以追溯到明末的沈确、清初的杨光先，在晚清的代表人物有倭仁。

更索，彼九家者，不犹愈於野乎？若能修六艺之术，而观此九家之言，舍短取长，则可以观万方之略矣。”

1（唐）韩愈《原道》载：“孔子之作春秋也，诸侯用夷礼则夷之，进于中国则中国之。”

2 孟子曰：“吾闻用夏变夷者，未闻以夷变夏者。”（《孟子·滕文公上》）

3 王树人：《中西哲学、文化在西学东渐的融合》，叶秀山、王树人总主编：《西方哲学史》（第一卷）下篇，江苏人民出版社，2004 年，第 333 页，第 345 页。

4 参见胡绳：《维新运动及其失败，《从鸦片战争到五四运动》（下册）,第十七章。



顽固派藉助中国传统文化的道统论，与西方文化和基督教对抗。道统论在中国传统文化中拥有源远流长的历史传承。其源头可以追溯至孟子“祖述仲尼，宪章文武”；在中唐时代，韩愈盛张“道统说”，声称儒家的仁义道德和纲常名教是亘古不变的“圣人之道”。[1]韩愈的论说经后世儒家发挥，成为宋明儒学中“道统论”的核心内容。道统论的实质是传统文化的正统论。传统儒生在构筑道统说时，本来就是为了排斥佛、老，以确立儒家学说和思想在传统文化中的主流和正统地位。近代封建士大夫从传统文化的思想武库中找来“道统说”，并运用和发挥其思想内涵以排击入侵的基督教和西方文化，是很自然的。他们在处理中外关系时，强调“夷夏之辩”，可以说是“道统论”的衍申。夷夏论者将中国视为世界文明的中心和典范，其实是一种“华夏中心论”。 夷夏论者用一种自居为高高在上的“天朝上国”的观点来看待和处理西方文化和宗教，中西方之间不可能是一种平等、互惠的关系，“西学”、“西教”只能是受到排斥的对象。费正清敏锐地指出，前现代的中国人在处理与外邦的关系时，“是假定以中国为中心的优越感这一神话为前提的。”[2]顽固派在晚清的代表人物倭仁，就是一个恪守道统论、夷夏论的典型。 [3]在倭仁之后，顽固派仍然有很大的市场，在清朝屡战屡败的情况下，依旧如此。这是因为，程朱理学和儒家道统论、夷夏论的思想，乃是清王朝乃至历代封建王朝的主流思想，它已深入帝国臣民的头脑深处，根深蒂固，不易撼动。这才是晚清教案频发，也是发生义和团运动最深刻的思想根源。

地主阶级顽固派企图用儒教的道统论来统一全国臣民的思想，并设法将民众组织起来，将所有洋人的势力赶出中国。在这种思想的指导下，这些极端守旧派提出了一系列对抗西方的办法和措施。首先，他们打起“护教”、“卫道”的旗帜，发挥儒教道统论在思想舆论上的动员、引导作用。中国传统社会的官绅阶

[1]（唐）韩愈《原道》。

[2] [美]费正清：《剑桥中国晚清史》（上卷）导言，第 30 页。

[3] 胡绳：《从鸦片战争到五四运动》（上册），第 333 页。

级往往科第出身，他们以中国传统文化的正统自居，而将入侵的洋人、洋教目为夷狄、邪教，表现出对基督教的敌视，对民间社会排拒基督教的浪潮起到了推波助澜的作用。其次是“练团”，即组织地主阶级领导的民团，将广大的民众和民间社会组织起来，采取捣毁教堂、阻挠传教、坚壁清野以及游击困扰等种种方式与洋人展开斗争。[1]最后，他们的目标是“灭洋”，也就是把洋人、洋教和所有他们憎恶的西方学术和思想文化以及与西洋有关的事物，统统驱逐出境，恢复“儒教中国”的既有秩序。大学士倭仁竭力反对开设同文馆，聘请西洋教师，也反对西学、西教流传中国。[2]只是在当时，洋务派是朝廷中的实权派。而当甲午战败后，洋务派受到沉重打击。洋务派首领李鸿章被排挤出京。维新派也迅速地失败了。经过一番激烈的斗争，顽固派掌握了晚清朝廷的权力中枢。顽固派的政策、举措得以在全国范围内施行。义和团运动乃以迅猛之势在华北兴起。但残酷的历史事实无情地宣告了顽固派的理想国的破灭。

在晚清，以封建士大夫为主体和代表的儒教文明，与以传教士为先锋和以基督教为核心的西方文明之间，展开了一场势不两立的斗争。这确实是一场东西方文明之间整体的冲突和较量，但它首先是一场中古的、前现代的华夏文明与现代性的西方文明之间的冲突和较量。作为中华帝国最后的忠臣，生逢末世的地主阶级顽固派不可能挽救封建王朝“呼喇喇如大厦将倾”的命运。在中国近代史上，顽固派以排拒和反对所有进步的事物著称。他们秉承传统儒教“天不变，道亦不变”的思想路线，在中西交通“三千年未有之大变局” [3]下，顽固地坚持中古的封建主义的经济基础和上层建筑。他们不仅反对改革封建主义政治制度的“变政”、“变法”；连有限度的器物层面改革的“洋务运动”，他们也是百般阻挠和

[1] 吕实强：《近代中国知识分子反基督教问题论文集》（自序），桂林：广西师范大学出版社，2001 年，第 4 页。

[2] 胡绳：《从鸦片战争到五四运动》（上册）,第 335 页。

[3] 清末李鸿章语。



反对；更不必说在更深层面的思想文化上的更新和变革了。他们是中国封建主义势力的渊薮和大本营，对内反对任何改革和进步。在对外关系上，他们从传统儒教陈腐的库存中祭起"夷夏论"的法宝，妄图阻止所有洋人的势力和事物于中国境外。在屡战屡败的情况下，他们居然相信和乞灵于下层民众的"神拳"、"神术"，导演了一幕无比惨烈的以民众的血肉之躯搏击洋枪洋炮的野蛮而愚蠢的历史剧。他们心目中的"灭洋"、"排外"大计，就这样悲惨地失败了。

四、天朝士、民协力"灭洋""排外"原因析论

义和团运动是晚清时代处于封建社会晚景的中华帝国在面临西方帝国主义步步紧逼的全面入侵，而掀起的一轮大规模的反抗西方侵略的群众性运动。在这场反帝爱国运动中，以华北农民为主体的下层民众冲在反帝斗争的最前线，几乎是以血肉之躯和血气之勇与西方列强展开了一场殊死的搏斗。这已经是为中外周知和学术界公认的事实。但义和团运动还存在着另一个方面，那就是在中华帝国中据有特殊地位的士绅、官绅阶级，也参与了义和团运动，并在其中扮演了动员者、筹划者和组织者乃至决策者的重要角色。他们是统治阶级中的顽固派，是传统社会中士大夫的核心部分。他们其实也是义和团运动重要的参与者。综合各方面的史实，义和团运动并不是只有一个社会阶层或阶级参加的运动，如时人或后人将义和团运动归结为以"拳民"为主体的"野蛮排外"[1]或 "自发的农民运动"[2]，都不一定是完全客观和全面的观点。考虑到士绅、官绅阶级在义和团运动中发挥的真实作用，义和团运动其实乃是由士绅、官绅阶级发起和领导，并始终在其中起到组织、筹划和决策作用，而广大的下层民众则更多地以实际的行动者参与到义和团运动中来。由此可见，义和团运动是中国传统社会的士绅阶级和下层民众会合，协力"排外"、"灭洋"的运动。

[1] 赵天宏：《基督教与民国知识分子》，第 40 页。

[2] 胡绳：《从鸦片战争到五四运动》（下册），第 570 页。

义和团运动乃是中国传统社会作为一个民族的乃至文明的共同体，统治者和民众上下同心，协力“反洋”、“灭洋”的排外运动，这种观点在相当长的历史时期内被湮没了。为什么农民阶级和地主阶级会联手、合作以对抗西方？仅从阶级分析的观点来看，中国封建社会建立在小农经济基础之上，地主阶级作为统治阶级与农民阶级作为被统治阶级，构成封建社会两极对立的矛盾统一体。也可以说，中国传统社会就是构筑在这个由农民阶级和地主阶级结合而成的矛盾统一体之上的。在这个统一体内，地主阶级与农民阶级之间具有对立的统一性。过去，我们在分析中国封建社会基本矛盾时，有时只看到二者之间对立性的一面，而看不到它们之间统一性的一面。其实，在中国封建社会大部分历史时期，它们是一个相互依存的统一体。即使在晚清时期，农民阶级发动过太平天国这样反抗地主阶级统治的起义，但也发动了与地主阶级合作、协力排外的义和团运动。这种现象的发生，乃是符合历史的真实。晚清中国社会的主要矛盾是外国帝国主义与中华民族的矛盾。[1]救亡图存成为摆在中国社会各阶级、各阶层面前压倒性的首要课题。农民阶级与地主阶级合作，建立某种形式的“联合阵线”，便成为一种现实的可能和选择。义和团运动也可谓是地主阶级顽固派长期煽动起来的全国性仇教、排外思潮的一次总爆发。

地主阶级和农民阶级之间这种对立的统一性，还体现在他们的观念型态和思想文化上。其实，不仅二者之间的社会组织方式，他们的思想方式和观念形态也具有这种对立的统一性。就是说，在中国封建社会中小农型态的经济基础和上层建筑是配套的、一体化的结构。在当时，地主阶级守旧派宣扬“纲常名教”和“夷夏之辩”一套正统的思想文化的观念，与下层民众所信奉的“忠君报国”、“扶清灭洋”的观念，往往是契合无间的。地主阶级顽固派死抱儒教“道统”论的教条，不顾现实，认为“民心、民气可恃”，一味地鼓吹、推行其仇洋、灭洋的大

[1] 参见胡绳：《八国联军和义和团的失败》，《从鸦片战争到五四运动》（下册），第十九章。



计，这与华北农民 、“拳民” 普遍迷信，以为民间宗教宣扬的天地神祇可靠，“神拳”、“神术”可资凭藉以抵抗洋人的枪炮，二者之间确实是两极相通，一拍即合。也难怪他们可以上下同心，同仇敌忾，合作上演一幕以排洋、灭洋为主题的历史大剧来。由于小农经济和长期闭关锁国政策的限制，“天朝”臣民对外部世界的知识闭塞，思想观念落后保守，缺乏对近代西方文明的了解，拒斥任何改革，也拒绝吸收、学习一切西方的知识和事物，却盲目自信自大，完全不顾现实条件地与列强“宣战”，轻启祸端，必然招致一次耻辱的失败。

晚清时期中华帝国的对外关系史，就是一部接连失败的屈辱史。其中，义和团运动的失败，带给中华民族创深痛巨和无穷灾难，尤其引人瞩目，也最具有典型的意义。由于“天朝”的臣民打起“卫道”、“保国”的旗号，以“排教”、“灭洋”相号召，让这场中西之间爆发的斗争带有文明冲突的浓重色彩。它清楚地表明，一个农业文明的老大帝国在面临一个现代性的西方工商业文明的侵略和进攻时，不堪一击，几乎是毫无还手之力，彻底的失败和崩溃几乎是注定的宿命。[1]可见，义和团运动乃是由西方入侵而导致的中西之间对抗性矛盾的一次总爆发、总对决。义和团的失败，以一种极端的形式证明，中古的华夏文明已病入膏肓，根本无力与近代西方文明抗争。也可以说，它是中华帝国在西方列强的联合打击下的一次总崩溃、总失败。中华民族由此陷入了史无前例的、最黑暗的深渊。总之，义和团的失败，乃是中西之间的时代性落差的一个不可逆转的结果和最直观的体现。这个历史的教训是极为深刻的。

五、从文明互鉴的观点看义和团运动中的“中西古今之争”

晚清的中华帝国犹如沉沉暗夜中行驶在风急浪高的大洋上的一艘老朽的、行将沉没的破船。它既没有可靠的航海图，也没有训练有素的船长、大副和海员以及合格的设备，即便所有的乘客对其航向也是茫然无知的。它本来是按照

---

[1] 参见郝侠君、毛磊、石光荣主编：《中西比较５００年》引论，北京：中国工人出版社，１９８９年。

其固有的航道行进着，却被一股异常强大的潮流和力量，不由自主地被卷入了一个全然陌生的航线和境地。显然，古老的东方文明是被外来的西方列强的强势力量，强行纳入世界性的近代化潮流的。中西文明在经过“百年禁教”的相互隔绝后，西方列强用坚船利炮打开了中国闭关自守的大门。中西方再次相遇、会面了。而由于中国仍然原地踏步地停留在中古的农业文明型态，西方列强却早已风驰电掣般地驶入现代性的工业文明型态。因此，中西文明的冲突、对垒，呈现出一边倒的、不对等的态势。在中国近代史上，中西文明在经济、政治和思想文化等领域展开了全方位的较量和对抗，但晚清中国根本无力应对西方的巨大挑战，一直处在被动挨打的状态，最后失败的结局是必然降临的。[1]

义和团运动作为中西方交往中的一个大事件和重要的关节点，它记载着一个东方文明古国在面对西方现代性文明的霸权和侵略时绝望中抗争的惨况和耻辱的失败，同时将一个中古文明腐朽落后的本质呈露无遗。它也记载了西方殖民主义在向全世界扩张过程中对东方“异教”文明野蛮征服和疯狂掠夺的真实场景，同时将西方现代性文明的冷酷无情的本性淋漓尽致地暴露出来。吊诡的是，东西方在此际的会遇，是人类既有的文明型态即中古的封建主义和现代的资本主义的会遇，可谓是人类文明的中古之“贼”与现代之“盗”的会遇。义和团运动无疑是此一历史时期中西文明冲突的缩影和一个具有标志性和典型性的事件。它无可辩驳地证明，中西之争乃是古今之争的事实。中西之间在器物、制度和思想文化等领域存在着全方位的、时代性的落差。在这一轮中西文明的角逐、竞争中，西方是胜利者，中国是失败者。

义和团运动还清楚地向全世界说明了这样一个事实，那就是自诩为“文明”的西方列强，仍然是沿用历史上“火与剑”的方式，来开辟通商和传教的道路。从人类文明历史进程来看，以“火与剑”为特征的文明批判，可能只是意味着人

[1] 参见郝侠君、毛磊、石光荣主编：《中西５００年比较》引论。



类文明的危机和终结，却并不代表人类文明的前途和希望。西方文明的冲击，带给东方无尽的灾难和伤痛，导致东方文明中古型态的终结，同时它迫使东方文明走上了近代化、现代化的道路。可以肯定，近代化、现代化代表了人类文明发展的必然趋势和方向；但很难保证，现代性一定会给人类带来真正的福音和文明的福祉。即此而论，义和团运动作为思想史的课题，亦有其历久弥新的理论和现实的意义。它深刻地揭示了导致东西方文明对抗、冲突的思想根源，乃在于东西方文明深处根深蒂固的"自我中心主义"或"我族中心主义"。"华夏中心论"和"西方中心论"犹如一个对子，将人类文明由自我中心凝结而成的成见、偏见，进而导致文明内部的故步自封和文明之间的自残、自毁的趋向淋漓尽致地演绎出来。[1]纵观历史可以得出一个结论，无论是"东方中心论"还是"西方中心论"，其实都是人类文明的一种病态，是由于对自身文明局限性的无知和缺少自觉造成的。因此，它对内拒绝改革和创新，对外拒绝学习和接纳外国的事物，这是中国人在近代以来落后挨打的思想痼疾。同样，西方在经过近 500 年对世界文明的主导和支配之后，对内不能继续深化改革，对外无法突破殖民主义的霸权心态和既有体系，这是当代世界性文明危机的深层根源和主因。

当代世界文明面临着重大的挑战和重建的契机。究其思想根源，乃在于西方现代性的深处，潜藏着一种深刻的二元对立、神人对立的思想和文化基因。由西方现代性主导的世界文明的发展模式，在取得超迈千古的文明成就的同时，也给人类带来空前的危机，在经过近代殖民主义扩张和两次世界大战以及冷战乃至当代激烈的文明冲突，其弊端已暴露无遗，日趋显示出难以为继的迹象。就此而言，亨廷顿和西方主流思想界鼓吹和炒作的"文明冲突论"，不过是历史上西方殖民主义的余绪和苟延残喘；而福山在冷战结束后提早宣布"历史的终结"

[1] 参见王树人：《中西哲学、文化在西学东渐的融合》，叶秀山、王树人总主编：《西方哲学史》（第一卷）下篇，江苏人民出版社，2004 年。

和西方道路或模式的胜利，看来只是一厢情愿的武断和谰言[1]。[2]在当代，伴随着全球化的浪潮，一股世界性的文明对话的思潮方兴未艾。文明的对话与融合乃是代表人类文明进步的主流和方向，而文明的冲突和对抗则是一个充满危险的歧途和陷阱。人类亟需藉助跨宗教、跨文化的对话，检讨和反省造成今日世界性危机的思想根源和多重原因，根除和摒弃人类文明中根深蒂固的"我族中心主义"的痼疾和弊病。人类必须在一种大智慧、大觉醒的心灵和开放精神引领下，一面致力于所有文明传统的现代化转折和创新，一面致力于当代世界文明的整合与重建；既要清理和抵制人类文明中长期主导性的冲突主义的思想路线和模式，又要注意克服和扬弃各个文明传统中封闭保守的倾向。可以说，当前人类文明处在一个危机与机遇并存、冲突与融合并进的历史转型期，也是一个大转折、大转型的关头。[3]克服当前人类面临的种种危机和挑战，进而创建新的人类文明共同体，乃是摆在当下人类文明前进途中的一个首须面对的课题。

[1] 参见福山：《历史的终结》，黄胜强、许铭远译，北京：中国社会科学出版社，2003 年。

[2] 参见赛缪尔·亨廷顿：《文明的冲突和世界秩序的重建》，周琪等译，北京：新华出版社，2010 年。

[3] 参见成中英：《新觉醒时代——论中国哲学之再创造》，北京：中央编译出版社，2014 年。



参考文献

赵天宏：《基督教与民国知识分子》，北京：人民出版社，2005 年。

胡绳：《从鸦片战争到五四运动》（下册），北京：人民出版社，2001 年。

牟钟鉴、张践：《中国宗教通史》（下册），北京：社会科学文献出版社，2000 年。

王树人：《中西哲学、文化在西学东渐的融合》，叶秀山、王树人总主编：《西方哲学史》（第一卷）下篇，江苏人民出版社，2004 年。

吕实强：《近代中国知识分子反基督教问题论文集》，桂林：广西师范大学出版社，2001 年。

郝侠君、毛磊、石光荣主编：《中西比较 500 年》，北京：中国工人出版社，１９８９年。

成中英：《新觉醒时代——论中国哲学之再创造》，北京：中央编译出版社，2014 年。

[美]费正清、刘广京主编：《剑桥中国晚清史》（上卷），北京：中国社会科学出版社，2007 年。

[美]周锡瑞：《义和团运动的起源》，周俊义、王栋译，南京：江苏人民出版社，1995 年。

赖德烈：《基督教在华传教史》，雷立柏等译，香港：道风书社，2009 年。

福山：《历史的终结》，黄胜强、许铭远译，北京：中国社会科学出版社，2003 年。

赛缪尔·亨廷顿：《文明的冲突和世界秩序的重建》，周琪等译，北京：新华出版社，2010 年。

The Boxer Movement and the Disputes between the Medieval China and the Modern West from the Perspective of the Conflict between Eastern and Western Civilization

LI Anze (Heilongjiang University)

Abstract: The Boxer Movement is the result of contradictions between the Late-Qing China and the Western powers since the modern time. Apparently, it is the common people represented by the Boxers who wanted to resist the invasion of Western colonialism with "divine fist" and the folk culture. In essence, it is a conflict between the Chinese Confucian civilization and the Western Christian civilization. Also, it could be taken as a landmark of the outbreak of the conflict between Eastern and Western civilizations. The fact that the Boxer Movement failed irrefutably proves that the dispute between China and the West is a dispute between the Medieval and the Modern. As a result, the Boxer Movement became the turning point of Chinese history from the Medieval to the Modern, inspiring those who want to constantly think over the topic of civilization conflict and dialogue.

Keywords: Boxer Movement, Christianity, Confucianism, civilization conflict, civilization mutual learning



Seven Spirits from Patmos: Towards a Decolonial Chinese Theology for the Third Millennium

Jacob Chengwei FENG (Fuller Theological Seminary)

Abstract: Compared to the five centuries of global colonial history, China's colonial history lasted only one hundred and nine years (1840-1949). However, since 1949, coloniality, anti-colonialization, anti-imperialism, and decolonization have been deeply embedded in Chinese theology while lurking in ideology, philosophy, and politics. This paper argues that Chinese theology faces a grave epistemic crisis and needs to be transformed epistemologically by appealing to the seven spirits of God and shifting to decolonial thinking in the global decolonial discourse. This paper first analyzes China's (semi-)colonial/anti-colonial history in four stages with its various influences on Chinese theology. Then the paper adopts a three-layered "sandwich" approach to expose the profound epistemic crisis that is deeply submerged in Chinese theology. Finally, based on Witness Lee and Amos Yong's pneumatology, the paper proposes a decolonial Chinese theology for the third millennium.

Keywords: Chinese theology, decolonial theology, colonialism

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202312_(21).0009

CHINA'S COLONIAL/ANTI-COLONIAL HISTORY AND ITS INFLUENCE ON CHINESE THEOLOGY

Compared to the five centuries of global colonial history, China's (semi-) colonial history lasted only one hundred and nine years (1840-1949). However, coloniality, anti-colonialization, anti-imperialism, and decolonization have

continued to lurk in ideology, philosophy, and politics since 1949. This article proposes the following four periods in China's semi-colonial and anti-colonizing history as a heuristic device.

1. 1840-1894

The First Opium War (1840-1894) between China's Qing Dynasty and Great Britain marks the beginning of China's semi-colonial era. Western imperialism's military, economic, and cultural invasion is best captured in the portrait *The Situation in the Far East* (see Figure 1). Feng Ziyou (冯自由, 1882-1958) attributes its authorship to Xie Zantai (or Tse Tsan-tai, 谢瓒泰, 1872-1938), who intended to warn the Chinese people to wake up from a deep sleep and see the imminent danger of their motherland. At that time, China was about to be divided and devoured by "Russia represented by a bear, Great Britain a dog, France a frog, the United States an eagle, Japan a scorching sun, Germany an encircling sausage."[1] Xie was a member of the Revive China Society (*Xingzhong Hui*, 兴中会) founded by Sun Yat-sen (or Sun Zhongshan, 孙中山, 1866-1925) in 1894. Among the five figures in this painting, one is a listless and reclining Qing official, vividly illustrating the pernicious side effects of smoking opium.

Also significant in this era was the worldwide spreading of Protestant Christianity through the efforts of missionaries who brought with them Western theology.[2] Kathleen L. Lodwick examines the intersecting efforts of Protestant

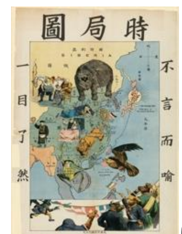
[1] Ziyou Feng 冯自由, *Feng Ziyou huiyilu: Geming yishi 冯自由回忆录：革命逸史* [Memoirs of Feng Ziyou: Anecdotes of the Revolution] (Beijing: Dongfang chubanshe, 2011), translation mine. In this essay, the Chinese names in texts and notes are ordered by last name followed by first name. The romanization of the Chinese names and terms is always given in *pinyin* with alternative renderings given in parentheses. Exceptions have been made for individuals and terms such as Sun Yat-sen (Sun Zhongshan) and Watchman Nee (Ni Tuosheng), which are better known in Anglophone literature using Wade-Giles romanization system.

[2] For a history of protestant missionaries in China since the late Qing Dynasty, see R. G. Tiedemann, "Reference Guide to Christian Missionary Societies in China from the Sixteenth to the Twentieth Century,"



missionaries, particularly medical doctors, who had long denounced opium use, and conducted an education and awareness campaign in China and abroad. Lodwick tells a fascinating story of imperial exploitation and a strain of honest crusaders who sought to right some of the wrongs their own nation was perpetrating.[1]

Theologies in this period were imported mainly by the missionaries that bore the imprint of their ecclesial tradition and personal Western-oriented spiritualities. The European and American missionaries to China have been in low repute in China for a long time. However, a different, far more generous account of the work and theologies of Western missionaries has begun to appear in the scholarship of Chinese cultural and intellectual historians.[2]



(Figure 1: *The Situation in the Far East*, by Xie Zantai)

2. 1894-1949

This era features the end of the Qing Dynasty after a series of revolutionary struggles led by Sun Yat-sen, the founding of the Republic of China (1912), the Japanese invasion (1937-1945), the civil war (1945-1948), and the founding of the People's Republic of China (1949).

(2009); Pat Barr, *To China with Love: The Lives and Times of Protestant Missionaries in China 1860–1900* (London: Secker and Warburg, 1972); Kenneth Scott Latourette, *A History of Christian Missions in China* (New York: Macmillan, 1929).

[1] Kathleen L. Lodwick, *Crusaders against Opium: Protestant Missionaries in China, 1874–1917* (Lexington: University Press of Kentucky, 1996).

[2] For a recent turn which reminds us that missionaries accomplished intellectual as well as religious work of abiding value, see Huilin Yang, *China, Christianity, and the Question of Culture* (Waco, TX: Baylor University Press, 2014).

Sun Yat-sen played a significant role in modern Chinese political history. He is honored as the Father of the Nation by the People's Republic of China and the Republic of China. He helped to overthrow the monarchy in 1911-1912, was the first President of the new Chinese republic (if only provisionally), and was a prominent founder of the Kuomintang (KMT),[1] leading the anti-colonial, anti-feudal revolution which culminated in the founding of the Republic of China in 1912. In addition, Sun developed the *Three Principles of the People* (*sanmin zhuyi*, 三民主义) to improve China, namely, the Doctrine of Nationalism, the Doctrine of Democracy, and the Doctrine of Livelihood. By the first doctrine, Sun meant independence from imperialist domination or oppression. To implement the third doctrine, Sun formulated a famous slogan, "All land to the tillers" (*gengzhe you qitian*, 耕者有其田), in 1924. Paul Trescott argues that Sun's idea "is consistently claimed as an inspiration for latter-day land reforms in Taiwan and mainland China."[2]

An exciting subset of this period is the Republican Era (1911-1949), characterized by political turmoil complicated by cultural, educational, scientific, and religious movements, which produced fertile ground for the birth of great thinkers and practitioners of Christianity.[3] This period is significant theologically

[1] Paul B. Trescott, "Henry George, Sun Yat-sen and China: More Than Land Policy Was Involved," *The American Journal of Economics and Sociology* 53, no. 3 (1994), https://doi.org/10.1111/j.1536-7150.1994.tb02606.x, 363.

[2] Trescott, "Henry George, Sun Yat-sen and China," 371.

[3] Stark and Wang give a concise but elegant survey of Christian missions to China (1860-1950). See Rodney Stark and Xiuhua Wang, *A Star in the East: the Rise of Christianity in China* (West Conshohocken, PA: Templeton Press, 2015), 13-34. Tze Ming Ng gives a detailed account of the historical background of Chinese Christianity prior to the Republican Era, for example, the impact of the Boxer Movement (1900), and the development of Chinese Indigenous movements before and after the Edinburgh Conference (1910). See Peter Tze Ming Ng, *Chinese Christianity: An Interplay between Global and Local perspectives* (Leiden: Brill, 2012), 43-90. On the Chinese side, for an influential account of the social background of Chinese Christianity in the Republican Era, see Wang Zhixin Wang 王治心, *Zhongguo Jidujiao shigang 中国基督教史纲* [A Historical Sketch of Chinese Christianity] (Shanghai: Shanghai wenhai chubanshe 上海文海出版社, 1940),



and missiologically.[1] Daniel Bays considers this period the "Golden Age" of missions in China.[2] Chloë Starr observes, "The Republican period produced a disproportionate number of exciting and lasting Chinese theological texts and insights."[3] Samuel Ling considers the 1920s and 1930s a period of the Chinese "Christian Renaissance."[4] Christian leaders and thinkers such as Wang Mingdao (王明道, 1900-1991) and Watchman Nee (or Ni Tuosheng, 倪柝声, 1903-1972) both formulated theologies[5] that represent what Chan calls "the lived theology of the ordinary people of God," whose importance in shaping theological endeavors is becoming more widely recognized.[6]

Of particular theological significance is the protestant liberalism introduced into China by the Western missionaries[7] and the antagonistic response from the Chinese Christians and theologians. At about the time of the Revolution of 1911, a Modernist-Fundamentalist controversy broke out in China.[8] The New Theology

---

204-17.

[1] The historical location of the Republican Era and its impact on the development of Chinese theology is studied in Jacob Chengwei Feng, "Theological Method of Chinese Theology in the Republican Era (1911–1949): A Case Study of Wang Mingdao and Watchman Nee," *Journal of Chinese Theology* 9 (2023), https://doi.org/10.1163/27726606-20230018, 6-7.

[2] Daniel H. Bays, *A New History of Christianity in China*, New History, (Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2012), chap. 5.

[3] Chloë Starr, *Chinese Theology: Text and Context* (New Haven, CT: Yale University Press, 2016), 42.

[4] Samuel D. Ling, "The Other May Fourth Movement: The Chinese 'Christian Renaissance,' 1919–1937" (PhD diss. Temple University, 1981).

[5] The theological methods of Wang and Nee are compared and contrasted in Feng, "Theological Method," 6-7.

[6] Simon Chan, *Grassroots Asian Theology: Thinking the Faith from the Ground up* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2014), 28.

[7] For a detailed historical account of the liberalism in American Protestant missions in China in the Republican Era, see Xi Lian, *The Conversion of Missionaries: Liberalism in American Protestant Missions in China, 1907–1932* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1997). Also see Wing-hung Lam 林榮洪, *Zhonghua shenxue 50 nian: 1900–1949 中華神學五十年: 1900–1949* [Fifty Years of Chinese Theology: 1900–1949] (Hong Kong: Zhongguo shenxue yanjiuyuan, 1998), 109-19.

[8] For the latest brief introduction of the Modernist-Fundamentalist debate, see Richard R. Cook, *Darkest Before the Dawn: A Brief History of the Rise of Christianity in China* (Eugene, OR: Pickwick, 2021), 128-30.

was fully embraced by Christian colleges and their educators. The liberalism in China emerged primarily as an elitist movement that attracted the better educated Chinese Christians.[1] Charles Coates observes that due to the liberal encroachment, only four out of thirteen theological seminaries in China were “safe” and that only nine or ten Bible schools out of the entire forty-eight could be “depended upon.”[2]

On the side of Modernist liberalism was Wu Yaozong (or Y. T. Wu, 吴耀宗, 1893-1979), who, for many years, was a secretary of the Beijing Young Men’s Christian Association (YMCA), and later became the first chairman of the Three-Self Patriotic Movement (TSPM).[3] Since as early as 1938, Wu had been promoting the communist revolution.[4]

3. 1949-1978

This period is known for the extreme communist anti-imperial political movements, the severe class struggle, the end of historical colonialism, which caused the expulsion of the Western missionaries,[5] the Great Famine (1958-62), which caused the fatality of more than 45 million people from hunger and starvation,[6] the Cultural Revolution (1966-76),[7] and severe persecution toward the Christians.

---

[1] Lian, *The Conversion of Missionaries*, 147-50.

[2] Charles H. Coates, *The Red Theology in the Far East* (London: C.J. Thynne & Jarvis, 1926), 142.

[3] Alexander Chow, *Theosis, Sino-Christian Theology and the Second Chinese Enlightenment: Heaven and Humanity in Unity* (New York: Palgrave Macmillan, 2013), 4.

[4] Derong Shen 沈德溶, *Wu Yaozong Xiao Zhuan 吴耀宗小传* [A Brief Biography of Wu Yaozong] (Shanghai: Zhongguo jidujiao sanzi aiguo yundong weiyuanhui, 1989), 34, 40.

[5] Kenneth Scott Latourette, "Missionaries Abroad," *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 368 (1966).

[6] Xun Zhou, *Great Famine in China, 1958-1962: A Documentary History* (New Haven: Yale University Press, 2012).

[7] For a topical and analytical study of the cultural revolution, see Michel Oksenberg, Carl Riskin, and Ezra F. Vogel, eds., *Cultural Revolution* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2020).



Due to the severe trials after the political changes in 1949, Wang Mingdao's church, the Christian Tabernacle (1925-1955), ceased to exist. On the contrary, the Local Churches (or the Little Flock) founded by Watchman Nee survived the ordeal of harsh persecution.[1] Chan notices that Nee, as a master strategist, encouraged several families to migrate to a new area to form a local church.[2] Wee Hian Chua observes that the creation of strong family-based local churches is well-suited to survive under severe trials.[3] In this era, the hidden house churches[4] in China were upheld primarily by Nee and Wang's theologies.[5]

Wu Yaozong played a vital role in establishing the TSPM as its first chairman in 1951. Wu advocates that "[he and others alike] have been fighting against American imperialism … they have been discontented concerning the conservative, corrupt Christianity, and its tie with imperialism and feudal powers; they recognize that social revolution is an important constituent of the gospel of Jesus, which aligns, by and large, with the ideas of communism."[6] Later, Wu recounted that in his conversation with Premier Zhou Enlai (周恩来, 1898-

---

[1] For a presentation of Nee's ecclesiology and its relationship to mission, see Jacob Chengwei Feng, "Against the Tide: The Ecclesiology of the Local Churches and Its Contribution to a Glocal Church," *Journal of the Evangelical Theological Society* 65, no. 2 (2022).

[2] Chan, *Grassroots Asian Theology*.

[3] Wee Hian Chua, "Evangelization of Whole Families," in *Perspective in the World Christian Movement: A Reader*, ed. Ralph D. Winter (Pasadena, CA: William Carey Library, 2009), 653-56; quoted in Chan, *Grassroots Asian Theology*, 186.

[4] For surveys of China House Churches, see Yalin Xin, *Inside China's House Church Network: The Word of Life Movement and Its Renewing Dynamic* (Lexington, KY: Emeth, 2009); Kai-Yum Cheung-Teng, "An Analysis of the Current Needs of House Churches in China to Improve the Effectiveness of Leadership Development" (D.Min. Trinity International University, 2006); Young-Hak Yang, "The Formation and Development of the House Churches in China" (MTM Fuller Theological Seminary, 1997).

[5] Andrew Chi-Sing Ma, "Toward a Contextual Theology of Suffering: The Chinese Christian Perspective Since 1949" (PhD diss. Fuller Theological Seminary, 2004), 292.

[6] Yaozong Wu 吴耀宗, "Women canjia Renmin Zhengxiehuihyi de jingguo 我们参加人民政协会议的经过," [Our Experience of Joining the Meetings of the Chinese People's Political Consultative Conference (CPPCC).] *Tianjia 田家* 16, no. 8 (11/1949) (1949), 6.

1976), the clearest revelation he received from Zhou was that "Christianity should automatically eliminate the power and influence of imperialism from within."[1] Zhou asserted that "Christianity cannot be separate from imperial invasion of China."[2] For Wu, Chinese Christianity's revolution and renewal movement under his leadership are distinct from the church's indigenization movement before 1949, in that even though both regard the "Three-Self," namely, self-governance, self-support, self-propagation as their goals, they are vastly different in terms of "content and nature." Wu believes that the former was conducted in "China before her liberation, a country governed by imperialism, feudalism, and bureaucratic capitalism, a semi-feudal and semi-colonial nation," while the latter was launched "in a new China after imperialism, feudalism, and bureaucratic capitalism have been defeated."[3] Like his predecessor Wu, Ding Guangxun (or K. H. Ting, 丁光训, 1915-2012) was mainly concerned with political questions dealing with subjects like imperialism, capitalism, and communism in the 1950-1960s.[4]

4. 1978 till the present

China has turned to a new age since its economic reform with open policy in 1978. Prevailing in this era are the suppression of Christianity in the name of political anti-colonial ideology and Christians' continual survival and taking deep roots. In the meantime, the world has witnessed its rising economic and military power, second only to the United States.

---

[1] Yaozong Wu 吴耀宗, "Zhankai jidujiao gexin yundong de qizhi 展开基督教革新运动的旗帜" [Unfurling the Banners of Christianity's Revolution and Renewal Movement], in *Zhongguo jidujiao sanzi aiguo yundong wenxian (1950-1992) 中国基督教三自爱国运动文选(1950–1992)*, ed. Guanzong Luo (Shanghai: Zhongguo jidujiao sanzi aiguo yundong weiyuanhui, 1993), 10.

[2] Guanzong Luo, ed., *Zhongguo jidujiao sanzi aiguo yundong wenxian (1950-1992) 中国基督教三自爱国运动文选(1950–1992)* (Shanghai: Zhongguo jidujiao sanzi aiguo yundong weiyuanhui, 1993), 475.

[3] Wu, "Zhankai [Unfurling]," 6.

[4] Chow, *Theosis, Sino-Christian Theology and the Second Chinese Enlightenment*, 89.



With Nanjing Union Theological Seminary's reopening in 1978, Ding Guangxun was elected national Chairperson of the Three-Self Patriotic Movement (TSPM) and the president of the Chinese Christian Council (CCC) in 1980.[1] Due to the changes in the political context, Ding, exercising two roles as a statesman and a churchman, "needed a contextual theology of action to address the needs of this occasion—to be a diplomat both to the church and to the state."[2] As a result, he developed a theology that focuses on the creator of the cosmos himself, namely, the Cosmic Christ. Ding's cosmic Christology is understood by many interpreters of contemporary Chinese Christianity to be "a political formulation coming out of Ding's dual role as a churchman and a statesman."[3] His harmonizing efforts in uniting the two opposite parts, namely, belief and unbelief, "seems to have confused Christian identity" and "weakened the relevance of his contextualization effort."[4] Alexander Chow argues that "[w]hile his theology may be useful in bridging the chasm between Chinese Christians and Chinese communists, [Ding]'s thoughts appear to be more divisive than helpful in the unity of the Chinese church."[5] Ding's theology widens the deep chasm between the state-sanctioned and unregistered churches.[6]

Zhuo Xinping 卓新平 observes that "[s]ince the 1980s, the field of Christian

---

[1] Lu Chen, "Ding Guangxun's Critique of Fundamentalist Theology in Contemporary China and His Theological Construction," *Transformation* 27, no. 2 (2010), 96.

[2] Chow, *Theosis, Sino-Christian Theology and the Second Chinese Enlightenment*, 90.

[3] Alexander Chow, "Wang Weifan's Cosmic Christ," *Modern Theology* 32, no. 3 (2016), https://doi.org/10.1111/moth.12260, 385-86. For a highly critical reading of Ding Guangxun, see Xinyuan Li, *Theological Construction-or Destruction?: An Analysis of the Theology of Bishop K. H. Ting (Ding Guangxun)* (Streamwood, IL: Christian Life Press, 2004).

[4] Chen, "Ding Guangxun," 106.

[5] Chow, *Theosis, Sino-Christian Theology and the Second Chinese Enlightenment*, 110.

[6] For a detailed explanation of why house churches refuse to be registered to the government through TSPM, see "Our Attitude Toward the Religious Policy of the Government Why do we not register?" in David Aikman, *Jesus in Beijing: How Christianity Is Transforming China and Changing the Global Balance of Power* (Washington, DC: Regnery, 2003), 287-88.

studies in China has entered a new phase and has been attracting widespread attention." In particular, he sees "a tripartite framework" consisting of Chinese theology, Sino-Christian theology, and academic theology.[1] With the awareness that "none is fully mature" and that "they are constantly changing,"[2] Zhuo gives a preliminary and general description of the three trends, each with unique characteristics. With Ding Guangxun as its initiator and leading figure, Chinese theology is constructed by the Chinese church as "an indigenizing, or contextualizing, theology" that stresses ethics and morality.[3] Sino-Christian theology, with Liu Xiaofeng 刘小枫 as its initiator, aims "not to revert to the 'national' or the 'native' but to be the embodiment of universality or transcendence," with an emphasis on theological writing and research in the "mother tongue," namely, the Chinese language.[4] Finally, different from Chinese theology with its stress on confession and Sino-Christian theology that attaches equal importance to faith and the knowledge of the "cultural Christian," academic theology refers to the academic concept of a faith-neutral Christian theology.[5]

To put it briefly, I have dissected China's 180-year (semi-)colonial and anti-colonializing history into four periods, which occupy nearly forty percent of the "500-plus years of decolonial resurgence, insurrection, rebellion, and agency".[6] Next, the paper will analyze Chinese theology through the lens of decoloniality in the global liberative discourse.

[1] Xinping Zhuo, "The Status of Christian Theology in China Today," in *Christianity*, ed. Xinping Zhuo (Leiden: Brill, 2013).

[2] Zhuo, "Status," 10.

[3] Zhuo, "Status," 11-12.

[4] Zhuo, "Status," 14.

[5] Zhuo, "Status," 23.

[6] Walter Mignolo and Catherine E. Walsh, eds., *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis* (Durham: Duke University Press, 2018), 24.



A DECOLONIAL ANALYSIS OF CHINESE THEOLOGY AND EPISTEMIC CRISIS

Despite being a significant participant in the global liberative endeavor, China has been an "orphan," left abandoned, in the international study of decoloniality, much like John the Evangelist exiled on the island of Patmos (Rev. 1:9). However, just as the Evangelist was confronted by an existential crisis, Chinese theology is deeply situated in an epistemic crisis. Oscar García-Johnson speaks of an epistemic crisis "now experienced in world Christianity, an epistemic rupture with linear logics and homogenous-monocultural views of the world,"[1] which is equally applicable in the Chinese context. Such a crisis is embodied in the current state of Chinese theology and its interaction with China's public ideology. In this section, I employ a three-layered "sandwich" approach to expose the profound epistemic crisis that faces Chinese theology.

1. "Top Bread of the Sandwich": Epistemic Crisis of Chinese Theology

Chinese theology suffers imperial coloniality at both ends of its spectrum. On the left, in their "official" theology, Wu and Ding's anti-colonial and decolonizing endeavors are at best driven by political propaganda and, at worst, by personal agendas to cope with the ideological pressure. In other words, Chinese "official" theology has not self-consciously engaged in the rigorous, academic investigation of the "epistemic machine of colonial modernity" to subvert Western epistemic normativity like its Global South neighbors.[2]

Zhuo Xinping helpfully distinguishes the three recent theological trends. Building on Zhuo's analysis, I reckon that the first trend, namely, Chinese theology, or more accurately, "official" Chinese theology, is especially succumbed

[1] Oscar García-Johnson, *Spirit outside the Gate: Decolonial Pneumatologies of the American Global South* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2019), 58.

[2] Oscar García-Johnson, "Faith Seeking for Land: A Theology of the Landless," in *Theologies of Land: Contested Land, Spatial Justice, and Identity*, ed. Khiok-Khng Yeo and Gene L. Green (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2020), 57.

to the pollical maneuver, which is evident in Ding's politicized theology and TSPM's execution of the government-initiated sinicization project since 2015.[1] Through examples from history as well as studies of contemporary Chinese society, Richard Madsen concludes that "they demonstrate the impossibility" of the state project to "sinicize Christianity," which "assumes forcing the adaptation of Christianity to a unitary Chinese culture under the supreme control of a unified state."[2]

García-Johnson rightly suggests that "it would be a grave mistake to confuse Christianity's ethos with the logic of coloniality/modernity."[3] Unfortunately, Chinese political ideology, and subsequently Chinese official theology, commits precisely the kind of mistake that García-Johnson insightfully names and critiques. Such a "guilt by association" took place as early as 1925-1928 in the anti-Christian movement, died down gradually, and was "voiced [again in 1950, which] is inspired by prejudice and the interests of propaganda."[4]

On the right end of the spectrum, Chinese Christianity has internalized Western theology under the imperialist, capitalistic influence of modernity at the cost of indigenized Chinese theologies and ancient wisdom traditions. A quick survey shows that most of the textbooks on systematic theology used in seminaries and official churches in mainland China are mostly translated from English and printed in Hong Kong.[5] As a result, indigenous Chinese theologies of

---

[1] Tom Harvey, "*'Sinicization': A New Ideological Robe for Religion in China*," Oxford House Research Ltd, updated December 21, 2020, https://www.oxfordhouseresearch.com/sinicization-a-new-ideological-robe-for-religion-in-china/.

[2] Richard Madsen, "Epilogue: Multiple Sinicizations of Multiple Christianities," in *Sinicizing Christianity*, ed. Yangwen Zheng (Leiden: Brill, 2017), 326. Also see Richard Madsen, ed., *The Sinicization of Chinese Religions: From Above and Below* (Leiden: Brill, 2021).

[3] García-Johnson, *Spirit outside the Gate*, 67.

[4] Quoted in George A. Hood, *Neither Bang nor Whimper: The End of a Missionary Era in China* (Singapore: The Presbyterian Church in Singapore, 1991), 21.

[5] Yun Meng 蒙允, "*Xitong shenxue jiaocai de xuanyong: xiang zhongguo jiaohui tuijian liang ben shu 系统神学*



Wang Mingdao, Watchman Nee, and others (save those who held official positions, for example, Jia Yuming (贾玉铭, 1880-1964)) are hardly represented in seminaries and theological publications in mainland China.[1] The second trend, namely, Sino-Christian theology, rejects indigenization outrightly but promotes "com[ing] face to face with the Christ Event" by "shak[ing] off the mindset of indigenization or Sinicization."[2] It does so by insisting on doing theology in "mother-tongue"[3] and, therefore, effectually leaves out China's over fifty ethnic minority groups, most of whom have their own languages. By exploring the Chinese province of Guizhou, whose seven minority groups comprise 37.8 percent of the provincial population, Paul Hattaway laments that "many mission organizations and Chinese Christians today appear unable to grasp the importance of viewing the ethnic diversity of Guizhou's peoples as they really are."[4] For example, two tribes, pronounced as A-Hmao and Gha-Mu in their own language, refuse to follow the government's label and call themselves "Miao." Other groups in Guizhou "reject the Chinese labels assigned to their tribes and

---

教材的选用：向中国教会推荐两本书" [Selection of Textbooks for Systematic Theology: Recommending Two Books for Chinese Churches], Jidu shibao 基督时报, updated January 28, 2014, https://www.christiantimes.cn/news/13691/%E7%B3%BB%E7%BB%9F%E7%A5%9E%E5%AD%A6%E6%95%99%E6%9D%90%E7%9A%84%E9%80%89%E7%94%A8%EF%BC%9A%E5%90%91%E4%B8%AD%E5%9B%BD%E6%95%99%E4%BC%9A%E6%8E%A8%E8%8D%90%E4%B8%A4%E6%9C%AC%E4%B9%A6.

[1] This is mostly due to the government's accusation of them as "anti-revolution." Wang Mingdao, his wife Liu Jingwen, and a few other Christian leaders in Beijing, Xiangshan, Changchun and Guangdong were arrested on August 8, 1955. Meanwhile, a nation-wide movement of criticism of Wang and his "anti-revolutionary gang" was conducted by the TSPM between August and November 1955. See Fuk-Tsang Ying, "Counterrevolution in an Age of Revolution: 'Wang Mingdao's Christian Counterrevolutionary Clique'," *Academia Sinica* 67 (2010), 132-33.

[2] Xiaofeng Liu 劉小楓, *Hanyu Shenxue yu Lishi Zhexue 漢語神學與歷史哲學* [Sino-Christian Theology and Philosophy of History] (Hong Kong: Logos & Pneuma, 2000), 90.

[3] Xinan Yang 杨熙楠, *Hanyu shenxue chuyi 汉语神学刍议* [A Humble Opinion on Sino-Christian Theology] (Hong Kong: Hanyu jidujiao wenhua yanjiusuo, 2000), 26-27, 37.

[4] Paul Hattaway, *Guizhou: The Precious Province* (London: Lightning Source, 2018), 14.

consider the names derogatory."[1] From this perspective, Zhuo Xinping rightly critiques Sino-Christian theology's nature as a "closed system."[2]

The "unofficial" Chinese theologies, or theologies that effectively operate among most of the TSPM congregations and house churches, bear the orientation of "fundamentalism or evangelicalism,"[3] at least in the field of soteriology (if not in many other aspects as well). With Wang Mingdao as its prominent proponent, Fundamentalism was imported from the United States amid its fierce debate with theological liberalism.[4] Evangelicalism borrowed its central theological tenets from the dominant white evangelical theology in Europe and North America. Mitri Raheb reminds us that "a white Anglo-Saxon theology was partly responsible for colonization projects worldwide."[5]

Elsewhere, I have surveyed the Christian response to the theory of evolution introduced into China in 1898, and argued that there is a seventy-year gap between Chinese theology and its Western counterpart.[6] In particular, Chinese theologians have failed to participate in the meaningful discussion of the Needham Question, which was posed by Joseph Needham (1900-1995) regarding China's (lack) of advancement in science and technology in its long historical development.[7] It can be argued that (at least partly) due to Chinese theologians' failure to engage with their counterparts in the Chinese science

---

[1] Hattaway, *Guizhou: The Precious Province*, 14-15.

[2] Zhuo, "Status," 27.

[3] Chow, *Theosis, Sino-Christian Theology and the Second Chinese Enlightenment*, 38.

[4] For a detailed historical account of the liberalism in American Protestant missions in China in the Republican Era, see Lian, *The Conversion of Missionaries*.

[5] K. K. Yeo, "Conclusion," in *Theologies of Land: Contested Land, Spatial Justice, and Identity*, ed. K. K. Yeo and Gene L. Green (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2020), 154.

[6] Jacob Chengwei Feng, "Addressing the Needham Question from a Theological Perspective: Toward a Chinese Theology of Holistic Wisdom," *Zygon: Journal of Religion & Science* 57, no. 2 (2022), https://doi.org/10.1111/zygo.12787, 301-2, 314.

[7] Feng, "Addressing the Needham Question," 300.



community, scientism continues to loom large in society.[1]

Another side-effect of the epistemic crisis on the right is the creation of the subaltern status of non-registered churches. For García-Johnson, subalternity "has become a central idea within de/postcolonial studies. Not simply synonymous with 'being oppressed,' subalternity is a state of being entirely (or almost entirely) outside a society's hegemonic power structures, unable to gain influence without fundamental systemic change."[2] The house church leaders have voiced their rationales for not registering with the government through TSPM.[3] However, house church members have regularly faced harassment and sometimes imprisonment.

2. "Meat of the Sandwich": Epistemic Crisis of Public Ideology

The Chinese national ethos of the "century of humiliation"[4] is a Chinese version of the "colonial wound," which Walter Mignolo defines as "the feeling of superiority imposed on human beings who do not fit the predetermined model in Euro-American narratives."[5] Expanding on this definition, García-Johnson reveals that colonial wound, or any similar kind of wound, "also includes those populations' ongoing internalization and reproduction of the dehumanizing narratives."[6] This ethos is captured well by Gu Ming Dong in the question: "Why, since the mid-nineteenth century, have Chinese intellectuals oscillated between commendation and condemnation of their own culture, and between

[1] Shiping Hua, *Scientism and Humanism: Two Cultures in post–Mao China, 1978–1989* (Albany: State University of New York Press, 1995).

[2] García-Johnson, *Spirit outside the Gate*, 32.

[3] See "Our Attitude Toward the Religious Policy of the Government Why do we not register?" in Aikman, *Jesus in Beijing*, 287-88.

[4] Zheng Wang, *Never Forget National Humiliation: Historical Memory in Chinese Politics and Foreign Relations* (New York: Columbia University Press, 2012).

[5] Walter Mignolo, *The Idea of Latin America* (Malden, MA: Blackwell, 2005), xii.

[6] García-Johnson, *Spirit outside the Gate*, 105.

fetishization and demonization of all things Western?"[1] Likewise, Chinese public ideology has also been oscillating between these extreme positions. Since 1949, the political ideology dubbed "socialism with Chinese characteristics" has been primarily based on Marxism, whose author is a German philosopher raised in a non-religious Jewish family. It was China's first Chairman Mao Zedong (毛泽东, 1893-1976) who developed and contextualized Marxism into Chinese society. In the post-Mao era, China has, by and large, adopted humanism and scientism as its cultural and economic ideology,[2] which translates into the country's highly successful modernity project, again a contextualized Western ideology.

Despite its origin in the West, Chinese public ideology has resorted to several old "myths" amid its struggle to keep tight control of society and competition with the West (primarily the United States). Top on the list of the myths is the myth of the "century of humiliation" (1840-1949). Public ideology has taken advantage of it to promote nationalism and patriotism. Christianity, in general, has been labeled as "an accomplice of Western imperialism" through the guilt of association. In this sense, public ideology has "hijacked" the anti-colonial, anti-imperial ethos to restrict Christianity from exerting social influences and making its voice heard in the public square.

The second "myth" on the list is the political labeling of "anti-revolution" in the Cultural Revolution and "heresy" and "cult" after the Revolution. Those labels allow the state to manipulate public fear and hatred toward certain Christian groups outside its direct control. Those are convenient weapons that can be deployed anytime to harass, threaten, and imprison Christians. By deshelving the Bibles from online and offline stores, and illegalizing printing and circulation

---

[1] Ming Dong Gu, *Sinologism: An Alternative to Orientalism and Postcolonialism* (New York: Routledge, 2013), Kindle, location 13.

[2] Hua Shiping argues that China adopts three versions of humanism in operation since the 1980s. See Hua, *Scientism and Humanism: Two Cultures in post–Mao China, 1978–1989*.



of Christian books, the nation-state is committing a *de facto* “epistimicide” (the extermination of [indigenous] knowledge)[1] in the name of preventing heresies and cults.

Third, public ideology has utilized the China Dream not only to counter the American Dream but also to internalize Western colonialism in its domestic, dehumanizing exploitation of its labor force and environment (first in China and then in other Global South countries). Domestically, the state owns all the land throughout the country, thus creating a nation with landless peoples in the name of modernity. In doing so, public ideology betrays the Father of the Nation, Sun Yat-sen’s vision for the new republic regarding people and land. Internationally, a different form of colonization takes the shape of economic expansion and exploitation of cheap labor and natural resources through the country’s One Belt One Road Initiative.[2] Thus, Chinese public ideology matches what Boaventura de Sousa Santos identifies as modern Western science’s capitalist character, namely, the global commodification of life by exploiting two noncommodities: labor and nature.[3] Ultimately, the dominating public ideology in China has internalized Western imperialism and colonialism domestically and internationally: once its slave, now its new master. In the end, both the American dream and the China dream are on the same side of the abyssal line[4] of the colonial matrix of power

---

[1] García-Johnson, *Spirit outside the Gate*, 67.

[2] Anthony Kleven, "*Belt and Road: Colonialism with Chinese Characteristics*," (May 6, 2019), The Lowy Institute, 2019, accessed June 7, 2021, https://www.lowyinstitute.org/the-interpreter/belt-and-road-colonialism-chinese-characteristics; James F. Paradise, "China’s Quest for Global Economic Governance Reform," *Journal of Chinese Political Science* 24, no. 3 (2019), https://doi.org/10.1007/s11366-019-09610-5; David Dollar, "*The AIIB and the ‘One Belt, One Road’*," Brookings, updated Summer 2015, 2015, accessed June 5, 2021, https://www.brookings.edu/opinions/the-aiib-and-the-one-belt-one-road/.

[3] Boaventura de Sousa Santos, *The End of the Cognitive Empire: The Coming of Age of Epistemologies of the South* (Durham: Duke University Press, 2018), 107.

[4] Santos, *End of the Cognitive Empire*, x.

(CMP).[1]

García-Johnson’s acute naming of the “political gate” of the American Global South is equally valid in contemporary China, word for word: “In short, we despised the conqueror/colonizer, yet to free ourselves from this odious character we created another, no less violent nor less hateful, whom we call *caudillo*, or “chieftain”: the autocratic leader.”[2] Only here in China, the *caudillo* is the public ideology based on contextualized Marxism and humanism with Chinese characteristics, operating with its CMP, “of which modernity/coloniality is a shorter expression.”[3]

3. “Bottom Bread of the Sandwich”: Epistemic Crisis of Chinese Theology

The dominant public ideology brings Chinese theology into another epistemic crisis in that the latter internalized the former, expressed as individualism, consumerism, and neo-liberalism. In addition, Chinese theology has lost its ability to offer a credible and convincing voice in the public square. Even the official Chinese theology’s emphatic promotion of ethics and morality is largely unheard of in public media. Consequently, Chinese theology has been (self-)isolated in an island of “personal spirituality,” a hidden corner to “glorify God and benefit people” (*rongshen yiren*, 荣神益人), forever disappearing from the public discourse.

In addition, Chinese theology has largely neglected theologies of China’s fifty-five minority ethnic groups (with more than fifty languages) as its source.[4]

[1] Mignolo and Walsh, *On Decoloniality*, 4.

[2] García-Johnson, *Spirit outside the Gate*, 73.

[3] Mignolo and Walsh, *On Decoloniality*, 4.

[4] Much sociological work has been done to investigate the spreading of Christianity among the ethnic minority groups. See Bin You, Aiguo Wang, and Yukuan Gong 游斌, 王爱国, and 宫玉宽, "Duoyuan minzu wenhua zhong de jidu jiao: “Jidujiao yu yunnan shaoshu minzu” diaocha baogao 多元民族文化中的基督



Moreover, from the perspective of world Christianity, Chinese theology has inadequately learned from its Global South neighbors and insufficiently contextualized liberation theology, feminist theology, and de/postcolonial theology. For example, in his address to Nanjing Seminary in 1985, Ding Guangxun spoke a message entitled *Inspirations from Liberation Theology, Process Theology and Teilhard de Chardin*. While showing his appreciation of liberation theology because it "expose[s] the darkness of society—colonialism, imperialism,"[1] Ding believes that political liberation should not be "the eternal theme for Christianity and its theology." Since "China has experienced political liberation," what it needs is not liberation theology but a theology that engages "the question of reconciliation with God," which liberation theology does not.[2] Ultimately, Latin American theology fails in the Chinese context because China, according to Ding, no longer needs pollical liberation.[3] Here, one discerns Ding's political motive again to applaud the country's "great changes and improvements in people's lives,"[4] even after the Cultural Revolution was over for nine years. Apparently, Ding missed (intentionally or not) the point of contextualizing liberation theology in the Chinese context against its deeply rooted patriarchy and newly imported neo-liberalism.[5] This applies similarly to

---

教:"基督教与云南少数民族" 调查报告," [Christianity in a Diverse Peoples Culture: A Report on "Christianity and Minority Ethnic Groups in Yunnan".] *Jinling Shenxuezhi 金陵神学志* 3 (2004); Junxue Han 韩军学, *Jidujiao yu yunnan shaoshu minzu 基督教与云南少数民族* [Christianity and Minority Ethnic Groups in Yunnan] (Kunming: Yunnan renmin chubanshe, 2000); Ning Qian 钱宁, ed., *Jidujiao yu shaoshu minzu shehui wenhua bianqian 基督教与少数民族社会文化变迁* [The Social and Cultural Evolution of Christianity and the Minority Ethnic Groups] (Kunming: Yunnan daxue chubanshe, 1998).

[1] Guangxun Ding, "Inspirations from Liberation Theology, Process Theology and Teilhard de Chardin," in *Love Never Ends: Papers by K. H. Ting*, ed. Janice Wickeri (Nanjing: Yilin Press, 1985), 198.

[2] Ding, "Inspirations," 199.

[3] Chow, *Theosis, Sino-Christian Theology and the Second Chinese Enlightenment*, 91-92.

[4] Ding, "Inspirations," 199.

[5] A recent news has gone viral in Chinese news media concerning a woman abducted, forcefully married, giving birth to eight children. The iron chains around her neck speaks forth the dire need of a Chinese

the recent developments in feminism and postcolonial theology.[1]

In brief, I have followed the Kichwa intellectual Armando Muyolema by struggling to name the crucial factors of the epistemic crisis of Chinese theology.[2] By unpacking the myths in the public ideology and their impact on Chinese theology, I also have demonstrated the epistemic crisis that is “mythbusting” in its force.[3] Next, the paper will sketch a decolonial Chinese theology based on epistemic transformation.

SEVEN SPIRITS FROM PATMOS: TOWARD A DECOLONIAL CHINESE THEOLOGY

John the Evangelist invoked the seven spirits (Rev. 1:4; 3:1; 4:5; 5:6) while facing an existential crisis. Similarly, there is a dire need for Chinese theology to appeal to the seven spirits and embody epistemological transformation, resistance, disobedience, and re-existence amid the epistemic crisis.

liberation theology and womanist/feminist theology.

[1] There have been many introductions of feminist and postcolonial theologies, but lacking contextualization efforts. See Xianjun Chen 陈贤君, "Chujinghua de jiefang shen xue 处境化的解放神学," [Contextualized Liberation Theology.] *Jinling shenxuezhi 金陵神学志*, no. B03 (2002); Peilan Guo 郭佩兰, "Funü shen xue de fazhan 妇女神学的发展," [Regent Review of Christian Thought.] *Jidujiao sixiang pinglun 基督教思想评论* 11 (2010); Yanchao Zhang, "Guo Peilan Houzhimin funü shenxue fangfalun tansuo 郭佩兰后殖民妇女神学方法论探索" [Exploring the Theological Method of Pui-lan Kwok’s Postcolonial Feminist Theology] (Master Fudan University 复旦大学, 2010); Xiaohong Zhu 朱曉紅, "Shenfen yu xiangxiang: duochong huayu zhong de guo peilan houzhimin funü shenxue 身份與想象：多重話語中的郭佩蘭後殖民婦女神學," [Identity and Imagination: Guo Peilan (Kwok Pui-lan)’s Postcolonial Feminism in the Multiple Discourses.] *Daofeng: Jidujiao wenhua pinglun 道風: 基督教文化評論*, no. 34 (2011).

[2] Armando Muyolema, "De la 'cuestión indígena' a lo 'indígena' como cuestion-amiento: Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje," in *Convergencia de tiempos: : studios subalternos/contextos latinoamericanos, estado, cultura subalternidad*, ed. Ileana Rodríguez (Amsterdam: Rodopi, 2001).

[3] Walter Brueggemann, "Introduction: Theologies of the Land," in *Theologies of Land: Contested Land, Spatial Justice, and Identity*, ed. K. K. Yeo and Gene L. Green (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2020), 6.



Crisis is an opportunity for transformation. I argue that Chinese theology/praxis in the third millennium, vis-à-vis its epistemic crisis, needs to appeal to the seven spirits and shift to decolonial thinking, to facilitate an epistemic transformation by interrogating its theological aspirations, engaging in critical dialogue with ancient wisdom traditions and indigenous theologies, while participating in global decolonial discourse.

The Cuban American theologian Ada María Isasi-Díaz describes her home city as "a city that inhabits me,"[1] while the United States is "the center of wealth, intellectual privilege, and racial hegemony."[2] Similarly, the Christians in China have flourished both in faith and number even amid constant suppression, and have never enjoyed a status like those living in the residue of a Christendom. And yet, ironically, Western theology has been dominant in China's land.

For the epistemic transformation to be effective, one useful resource that Chinese theology can resort to is ancient wisdom. When his disciple Zi Gong (子贡, 520BC-446BC) asked him about how to be a sage, Confucius (孔子, 551BC-479BC) answered: "If you have something to say, you should put them into practice first and then say it."[3] One can find some interesting similarities between Confucius and Mignolo and Walsh, who insist on "delink[ing] from the modern concept of theory versus praxis" and "disobey[ing] the long-held belief that you first theorize and then apply, or that you can engage in blind praxis without theoretical analysis and vision." Instead, they suggest that "we locate our thinking/doing in a different terrain," a terrain that is "rooted in the praxis of

---

[1] Ada Maria Isasi-Díaz, "La Habana: The City That Inhabits Me," in *Spirit in the Cities: Searching for Soul in the Urban Landscape*, ed. Kathryn Tanner (Minneapolis: Fortress, 2004), 98-124; quoted in García-Johnson, *Spirit outside the Gate*, 10.

[2] García-Johnson, *Spirit outside the Gate*, 10.

[3] Deli Song 宋德利, *The Analects of Confucius* [《论语》汉英对照] (Beijing: Duiwai Jingji Maoyi Daxue Chubanshe, 2010), 37.

living and in the idea of theory-and-as-praxis and praxis-and-as-theory, and in the interdependence and continuous flow of movement of both."[1]

In chapter 64 of *Daodejing,* Laozi (老子, 571BC-471BC) says: "A thousand-mile journey begins with the first step."[2] An essential element in the first step of Chinese praxis/theology is constructing a decolonial Chinese theology that is pneumatologically oriented.

From his American Global South social position, Garcia-Johnson argues that "Christology has been so implicated in the colonizing and neocolonizing processes of the Americas that any attempt to begin with Christology (as such) is going to carry within itself Iberian 'diseases,' distinctly Western and hegemonic theological frameworks (gates) that inhibit the development of a truly liberating-decolonial theology."[3] This is why he proposes a pneumatological solution because "Christology requires a pneumatological turn to heal."[4] Likewise, Christology in China has been contaminated by the anti-imperial, anti-western, anti-colonial theologizing process and succumbed to political ideology. Therefore, a pneumatological foundation is in place in the project's theological construction to heal the Chinese colonial wound.

Witnessing the sharp contrast between the thriving Christianity in the Majority World and the decline here in the Global North, Witness Lee (or Li Changshou, 李常受,1905-1997), Nee's closest coworker, resorts to the seven spirits in the book of *Apocalypse* and offers a contextual understanding:

> The seven Spirits are unveiled in the book of Revelation as the seven

[1] Mignolo and Walsh, *On Decoloniality*. 7.

[2] Yuanchong Xu 许渊冲, *Hanying duizhao Laozi Daodejing 汉英对照老子《道德经》* [The Old Master Modernized Laws Divine and Human] (Beijing: Gaodeng jiaoyu chubanshe 高等教育出版社, 2003), 140.

[3] García-Johnson, *Spirit outside the Gate*, 105.

[4] García-Johnson, *Spirit outside the Gate*, 105-6.



> eyes of the Lamb (5:6). The Lamb is our Savior, Christ, and the seven Spirits are the Spirit of God. Thus, the seven Spirits are the seven eyes of Christ. Can you say that your eyes are one person and that you are another person? This shows that the Spirit cannot be separated from Christ. Revelation reveals to us an observing Christ who has seven eyes watching over all the churches. The seven eyes, the seven Spirits of God, are Christ Himself watching over all the churches on this earth and observing their real situation. For the church to overcome … the decline in today's Christendom, we need the sevenfold intensified Spirit of God.[1]

Lee discerns contemporary Western Christianity's trend of decline, which confirms Justo González's observation of a "macroreformation"[2] that is taking place as Christianity is moving from the Global North (Europe and North America) to the Global South (Africa, Asia, Latin America).[3] In order to counter that decline, Lee resorts to the Holy Spirit, who has been sevenfold intensified to overcome the church's degradation.[4]

In dialogue with John's introduction to the question of the relevance of this mysterious book for Christian discipleship at the beginning of the third Millennium, Amos Yong sees the uniqueness of Revelation's reference to the seven spirits. He affirms similarly with Lee that "the number seven's notion of fullness and completeness is consistent with seeing this vis-à-vis what the

---

[1] Witness Lee, *Collected Works of Witness Lee (1984)*, 5 vols. (Anaheim, CA: Living Stream Ministry, 2021), 3:126.

[2] Justo L. González, *Mañana: Christian Theology from a Hispanic Perspective* (Nashville: Abingdon, 1990), 49.

[3] Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, 3rd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2011), 2. For Asia, see Peter C. Phan, ed., *Christianities in Asia*, Blackwell Guides to Global Christianity (Oxford: Wiley-Blackwell, 2011); Michael Nai-Chiu Poon, ed., *Christian Movements in Southeast Asia: A Theological Exploration* (Singapore: Genesis Books and Trinity Theological College, 2010).

[4] Witness Lee, *The Collected Works of Witness Lee (1994-1997)*, 5 vols. (Anaheim, CA: Living Stream Ministry, 2021), 4:279.

broader New Testament tradition calls the Holy Spirit."[1] Moreover, out of his pneumatological sensitivity, Yong makes a strategic move:

> I periodically deploy spirits in plural when discussing Revelation's pneumatology in order to remind us that John is a pluralistic — not pluri-theistic! — rather than singular perspective of the divine breath and wind. Catherin Keller rightly thus notes about John's pneumatology, "In order therefore to release the radically democratic, plurivocal, and sustainable potencies of the present we may need to retrieve a relation to select premodern traditions of spirit.[2]

Therefore, Lee and Yong's intensified, pluralistic, and plurivocal readings of the seven spirits are pregnant with pneumatological imaginations that can intensify the decolonial cracks,[3] and feed into "the ongoing serpentine movement toward possibilities of other modes of being, thinking, knowing, sensing, and living; that is an otherwise in plural."[4] Different from, but not rejecting, the pluralistic paradigm, which is one of the eight paradigms identified by García-Johnson,[5] the epistemic diagram adopted by this project subsumes it, transforms it, and argues for a pluriversal proposition, with an agenda that "is not 'anti-Western' per se, but de-Westernizing and post-Occidental,"[6] to which list I add that it is not anti-ideological, but de-ideological, not anti-Oriental, but de-Orientalizing and post-Oriental.

Indigenous Chinese theology, since its beginning, has demonstrated the

[1] Amos Yong, *Revelation* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2021), "Commentary on 1:1-9."

[2] Yong, *Revelation*, "Commentary on 1:1-9."

[3] Catherine E. Walsh, "Pedagogical Notes from the Decolonial Cracks," *e-misferica* 11, no. 1 (2014).

[4] Catherine E. Walsh, "On Decolonial Dangers, Decolonial Cracks, and Decolonial Pedagogies Rising," in *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, ed. Catherine E. Walsh and Walter Mignolo (Durham: Duke University Press, 2018), 81.

[5] García-Johnson, *Spirit outside the Gate*, 55.

[6] García-Johnson, *Spirit outside the Gate*, 63.



“subversion and alterity as counterhegemonic forces against coloniality/modernity.”[1] Unfortunately, these theological traits have been largely neglected by Chinese churches. The Local Churches, founded by Nee in Fuzhou in 1922, and now becoming a global phenomenon.[2] Elsewhere, I have argued that in the history of the Local Churches, the Taylorite Exclusive Brethren group led by James Taylor Jr. (1870-1953)—out of a colonial mindset—intended to dominate the young churches in China under the leadership of Watchman Nee. However, based on his reading of Scripture, Nee critiqued the Brethren ecclesiology and resisted their intended control.[3] One key theological resource of Nee’s trinitarian ecclesiology is the oneness of the Holy Spirit.[4] Therefore, the Local Churches have manifested what García-Johnson calls the “Church Without Borders, which seeks to delink from the imperial/colonial/modern core permeating much of our Western understanding of the church, that is, the logic of global design that invents and reforms ecclesial structures. ”[5] In the same vein, many (if not most) of the Chinese theologians in the Republican Era (1911-1949) can be reconsidered from the decolonial perspective.

Other sources of the epistemic transformation include the worship, liturgy, spirituality, and theologies of Chinese Christians from ethnic minority groups. In his report of such groups in Guizhou, Hattaway reports that “[s]ince the start of the new millennium, significant breakthroughs have occurred among minority groups that had been ignored for generations. There are growing churches today among minority groups like the Dong, Shui and, to a lesser extent, the Bouyei.”[6] The images, customs, languages, cultural artifacts, and spiritualities of these

[1] García-Johnson, *Spirit outside the Gate*, 67.

[2] Yi Liu, "Globalization of Chinese Christianity: A Study of Watchman Nee and Witness Lee’s Ministry," *Asia Journal of Theology* 30(1), no. April (2016).

[3] Feng, "Against the Tide," 244-50.

[4] Watchman Nee, *The Normal Christian Church Life*, 2nd ed. (Anaheim, CA: Living Stream Ministry, 1994), 81.

[5] García-Johnson, *Spirit outside the Gate*, 39-40.

[6] Hattaway, *Guizhou: The Precious Province*, 224.

Christian groups will undoubtedly contribute to "interversality of decoloniality and of interculturality postured from below, including the intertwining of both in building, assembling, and re-membering (putting and pulling together anew and again) other conditions of knowledge(s).[1] Also to be engaged are the epistemologies embedded in ancient wisdom literature, primitive science, and modern sciences.

The goal of the decolonial Chinese theology agrees with and develops upon the thoughts of Mignolo and Walsh, and Santos in that the aim is not "to replace the epistemologies of the North and put the South in the place of the North,"[2] neither to replace the epistemologies of the public ideology, TSPM, and state-sanctioned, registered churches and put the unregistered, underground house churches in their place. Instead, the epistemic transformation proposed by the decolonial Chinese praxis/theology is to "overcome the hierarchical dichotomy between North and South," and between registered and unregistered, legal and illegal, official and underground, the public and the grassroots, the oppressor and the oppressed, the east and the west. By "affirm[ing] and valoriz[ing] the differences that remain after the hierarchies have been eliminated,"[3] decolonial pluriversality and pluriversal decoloniality,[4] a kind of thinking that "promotes decolonization, creolization, or *mestizaje* through intercultural translation,"[5] can be achieved.

In a nutshell, by providing the Chinese churches and Christians with such a theological reflection and praxis, the pneumatologically oriented, decolonial Chinese theology has the potential to develop a proposal that honors its legacies,

---

[1] Walsh, "Interculturality and Decoloniality," 74.

[2] Santos, *End of the Cognitive Empire*, 8.

[3] Santos, *End of the Cognitive Empire*, 8.

[4] Walter Mignolo and Catherine E. Walsh, "Introduction," in *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, ed. Walter Mignolo and Catherine E. Walsh (Durham: Duke University Press, 2018), 2.

[5] Santos, *End of the Cognitive Empire*, 8.



responds to the present conditions, orients to its eschatological future of emancipation, as a way of serving people with God and on behalf of God, and refracting the Christian values and visions of co-existence and re-existence.

CONCLUSION

In this article, I have analyzed China's colonial/anti-colonial history for a little more than one hundred years and divided it into four stages heuristically. In each stage, a brief contour of the development of Chinese theology was drawn. This four-stage classification of China's semi-colonial and anti-colonializing history serves as a heuristic device to correlate with the other worldwide decolonial counterparts.

Then the paper presented a decolonial analysis of Chinese theology and affirmed its three-layered epistemic crisis. Positioned at the central layer is the profoundly problematic public ideology manifested as a few old "myths," including the "century of humiliation," the labels of "anti-revolution," "heresy," and "cult" that have been associated with the Christianity in China, and its promotion of the China Dream as a counter-measure of the American Dream. The top layer indicates the full spectrum of Chinese theology, which has by and large internalized Western theology. As a result, indigenized Chinese Christianities and theologies have been marginalized. The bottom layer refers to the observation that Chinese theology has been dominated by China's public ideology. As a result, individualism, consumerism, and neo-liberalism have penetrated China's churches and Christians. Chinese theology has lost its voice in the public square and remains complacent on the (self-)isolated island of "personal spirituality." In short, the three-layered "sandwich" approach represents a comprehensive analysis of the epistemic crisis faced by Chinese theology.

However, Chinese theology is not without hope. Like John the Evangelist,

who was stranded on the island of Patmos and therefore invoked the seven spirits, the article attempted to work out a decolonial Chinese theology by shifting to decolonial thinking. The paper enlisted a few valuable resources. Witness Lee discerns Christendom's rapid decline and resorts to the seven spirits, who is the sevenfold intensified Spirit, to overcome Christianity's degradation. Under the leadership of his predecessor, Watchman Nee, the Local Churches resisted Western Christianity's domination out of the colonial mindset. Amos Yong's pluralistic and plurivocal readings of the seven spirits are helpful in intensifying the decolonial cracks identified in Chinese theology. Other resources contributing to decolonial Chinese theology include various indigenous Chinese theologies from ethnic minority groups.

If there is anything original in this article, it is the constructive decolonial Chinese theology that realizes the deeply embedded epistemic crisis, and subsequently proposes an epistemic transformation that transcends the dichotomy between the Global North and South, between the registered and unregistered churches in China, between the official and underground house churches, between the elite cultural Christians and the grassroots, between the oppressor and the oppressed, and between the east and the west.



BIBLIOGRAPHY

Aikman, David. *Jesus in Beijing: How Christianity Is Transforming China and Changing the Global Balance of Power.* Washington, D.C.: Regnery, 2003.

Barr, Pat. *To China with Love: The Lives and Times of Protestant Missionaries in China 1860–1900.* London: Secker and Warburg, 1972.

Bays, Daniel H. *A New History of Christianity in China.* New History. Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2012.

Brueggemann, Walter. "Introduction: Theologies of the Land." In *Theologies of Land: Contested Land, Spatial Justice, and Identity*, edited by K. K. Yeo and Gene L. Green, 1-7. Eugene, OR: Wipf and Stock, 2020.

Chan, Simon. *Grassroots Asian Theology: Thinking the Faith from the Ground Up.* Downers Grove, IL: IVP Academic, 2014.

Chen, Lu. "Ding Guangxun's Critique of Fundamentalist Theology in Contemporary China and His Theological Construction." *Transformation* 27, no. 2 (2010): 95-110.

Chen, Xianjun 陈贤君. "Chujinghua de jiefang shenxue 处境化的解放神学." [Contextualized Liberation Theology] *Jinling shenxuezhi 金陵神学志*, no. B03 (2002): 29-35.

Cheung-Teng, Kai-Yum. "An Analysis of the Current Needs of House Churches in China to Improve the Effectiveness of Leadership Development." D.Min., Trinity International University, 2006.

Chow, Alexander. *Theosis, Sino-Christian Theology and the Second Chinese Enlightenment: Heaven and Humanity in Unity.* New York: Palgrave Macmillan, 2013.

———. "Wang Weifan's Cosmic Christ." *Modern Theology* 32, no. 3 (2016): 384-96. https://doi.org/10.1111/moth.12260.

Chua, Wee Hian. "Evangelization of Whole Families." In *Perspective in the World Christian Movement: A Reader*, edited by Ralph D. Winter. Pasadena, CA: William Carey Library, 2009.

Coates, Charles H. *The Red Theology in the Far East.* London: C.J. Thynne & Jarvis, 1926.

Ding, Guangxun. "Inspirations from Liberation Theology, Process Theology and Teilhard De Chardin." In *Love Never Ends: Papers by K. H. Ting*, edited by Janice Wickeri, 192-220. Nanjing: Yilin Press, 1985.

Dollar, David. "*The AIIB and the 'One Belt, One Road'*." Brookings, Updated Summer 2015, 2015, accessed June 5, 2021, https://www.brookings.edu/opinions/the-aiib-and-the-one-belt-one-road/.

Feng, Jacob Chengwei. "Addressing the Needham Question from a Theological Perspective: Toward a Chinese Theology of Holistic Wisdom." *Zygon: Journal of Religion & Science* 57, no. 2 (2022): 299–321. https://doi.org/10.1111/zygo.12787.

———. "Against the Tide: The Ecclesiology of the Local Churches and Its Contribution to a Glocal Church." *Journal of the Evangelical Theological Society* 65, no. 2 (2022): 239–59.

———. "Theological Method of Chinese Theology in the Republican Era (1911–1949): A Case Study of Wang Mingdao and Watchman Nee." *Journal of Chinese Theology* 9 (2023): 1-28. https://doi.org/10.1163/27726606-20230018.



Feng, Ziyou 冯自由. *Feng Ziyou Huiyilu: Geming Yishi 冯自由回忆录：革命逸史.* [Memoirs of Feng Ziyou: Anecdotes of the Revolution]. Beijing: Dongfang chubanshe, 2011.

García-Johnson, Oscar. "Faith Seeking for Land: A Theology of the Landless." Chap. 2 In *Theologies of Land: Contested Land, Spatial Justice, and Identity*, edited by Khiok-Khng Yeo and Gene L. Green. Eugene, OR: Wipf and Stock, 2020.

———. *Spirit Outside the Gate: Decolonial Pneumatologies of the American Global South.* Downers Grove, IL: IVP Academic, 2019.

González, Justo L. *Mañana: Christian Theology from a Hispanic Perspective.* Nashville: Abingdon, 1990.

Gu, Ming Dong. *Sinologism: An Alternative to Orientalism and Postcolonialism.* New York: Routledge, 2013.

Guo, Peilan 郭佩兰. "Funü Shenxue de fazhan 妇女神学的发展." [The Development of Feminist Theology] *Jidujiao sixiang pinglun 基督教思想评论* 11 (2010): 4-12.

Han, Junxue 韩军学. *Jidujiao Yu Yunnan Shaoshu Minzu 基督教与云南少数民族.* [Christianity and Minority Ethnic Groups in Yunnan]. Kunming: Yunnan renmin chubanshe, 2000.

Harvey, Tom. "*'Sinicization': A New Ideological Robe for Religion in China*." Oxford House Research Ltd, Updated December 21, 2020, https://www.oxfordhouseresearch.com/sinicization-a-new-ideological-robe-for-religion-in-china/.

Hattaway, Paul. *Guizhou: The Precious Province.* London: Lightning Source, 2018.

Hood, George A. *Neither Bang nor Whimper: The End of a Missionary Era in China.* Singapore: The Presbyterian Church in Singapore, 1991.

Hua, Shiping. *Scientism and Humanism: Two Cultures in Post–Mao China, 1978–1989.* Albany: State University of New York Press, 1995.

Isasi-Díaz, Ada Maria. "La Habana: The City That Inhabits Me." In *Spirit in the Cities: Searching for Soul in the Urban Landscape*, edited by Kathryn Tanner, 98-124. Minneapolis: Fortress, 2004.

Jenkins, Philip *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. 3rd ed. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Kleven, Anthony. "*Belt and Road: Colonialism with Chinese Characteristics*." The Lowy Institute, 2019, accessed June 7, 2021, https://www.lowyinstitute.org/the-interpreter/belt-and-road-colonialism-chinese-characteristics.

Lam, Wing-hung 林榮洪. *Zhonghua Shenxue 50 Nian: 1900–1949 中華神學五十年: 1900–1949.* [Fifty Years of Chinese Theology: 1900–1949]. Hong Kong: Zhongguo shenxue yanjiuyuan, 1998.

Latourette, Kenneth Scott. *A History of Christian Missions in China.* New York: Macmillan, 1929.

———. "Missionaries Abroad." *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 368 (1966): 21-30.

Lee, Witness. *The Collected Works of Witness Lee (1981).* 2 vols. Anaheim, CA: Living Stream Ministry, 2021.

———. *The Collected Works of Witness Lee (1994-1997).* 5 vols. Anaheim, CA: Living Stream Ministry, 2021.



Li, Xinyuan. *Theological Construction-or Destruction?: An Analysis of the Theology of Bishop K. H. Ting (Ding Guangxun).* Streamwood, IL: Christian Life Press, 2004.

Lian, Xi. *The Conversion of Missionaries: Liberalism in American Protestant Missions in China, 1907–1932.* University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1997.

Ling, Samuel D. "The Other May Fourth Movement: The Chinese 'Christian Renaissance,' 1919–1937." PhD diss., Temple University, 1981.

Liu, Xiaofeng 劉小楓. *Hanyu Shenxue Yu Lishi Zhexue 漢語神學與歷史哲學.* [Sino-Christian Theology and Philosophy of History]. Hong Kong: Logos & Pneuma, 2000.

Liu, Yi. "Globalization of Chinese Christianity: A Study of Watchman Nee and Witness Lee's Ministry." *Asia Journal of Theology* 30(1), no. April (2016): 96-114.

Lodwick, Kathleen L. *Crusaders against Opium: Protestant Missionaries in China, 1874–1917.* Lexington: University Press of Kentucky, 1996.

Luo, Guanzong 罗冠宗, ed. *Zhongguo Jidujiao Sanzi Aiguo Yundong Wenxian (1950-1992) 中国基督教三自爱国运动文选(1950–1992)* [Selected Documents of the Three-Self Patriotic Movement of Chinese Christianity]. Shanghai: Zhongguo jidujiao sanzi aiguo yundong weiyuanhui, 1993.

Ma, Andrew Chi-Sing. "Toward a Contextual Theology of Suffering: The Chinese Christian Perspective since 1949." PhD diss., Fuller Theological Seminary, 2004.

Madsen, Richard. "Epilogue: Multiple Sinicizations of Multiple Christianities." In *Sinicizing Christianity*, edited by Yangwen Zheng, 319-26. Leiden: Brill, 2017.

———, ed. *The Sinicization of Chinese Religions: From Above and Below*. Leiden: Brill, 2021.

Meng, Yun 蒙允. "*Xitong Shenxue Jiaocai De Xuanyong: Xiang Zhongguo Jiaohui Tuijian Liang Ben Shu 系统神学教材的选用：向中国教会推荐两本书*." [Selection of Textbooks for Systematic Theology: Recommending Two Books for Chinese Churches] Jidu shibao 基督时报, Updated January 28, 2014, https://www.christiantimes.cn/news/13691/%E7%B3%BB%E7%BB%9F%E7%A5%9E%E5%AD%A6%E6%95%99%E6%9D%90%E7%9A%84%E9%80%89%E7%94%A8%EF%BC%9A%E5%90%91%E4%B8%AD%E5%9B%BD%E6%95%99%E4%BC%9A%E6%8E%A8%E8%8D%90%E4%B8%A4%E6%9C%AC%E4%B9%A6.

Mignolo, Walter. *The Idea of Latin America.* Malden, MA: Blackwell, 2005.

———, and Catherine E. Walsh. "Introduction." In *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, edited by Walter Mignolo and Catherine E. Walsh, 1-12. Durham: Duke University Press, 2018.

———, eds. *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Durham: Duke University Press, 2018.

Muyolema, Armando. "De La 'Cuestión Indígena' a Lo 'Indígena' Como Cuestion-Amiento: Hacia Una Crítica Del Latinoamericanismo, El Indigenismo Y El Mestiz(O)Aje." In *Convergencia De Tiempos: : Studios Subalternos/Contextos Latinoamericanos, Estado, Cultura Subalternidad*, edited by Ileana Rodríguez. Amsterdam: Rodopi, 2001.

Nee, Watchman. *The Normal Christian Church Life.* 2nd ed. Anaheim, CA: Living Stream Ministry, 1994.



Ng, Peter Tze Ming. *Chinese Christianity: An Interplay between Global and Local Perspectives.* Leiden: Brill, 2012.

Oksenberg, Michel, Carl Riskin, and Ezra F. Vogel, eds. *Cultural Revolution*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2020.

Paradise, James F. "China's Quest for Global Economic Governance Reform." [In English]. *Journal of Chinese Political Science* 24, no. 3 (2019): 471-93. https://doi.org/10.1007/s11366-019-09610-5.

Phan, Peter C., ed. *Christianities in Asia*, Blackwell Guides to Global Christianity. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011.

Poon, Michael Nai-Chiu, ed. *Christian Movements in Southeast Asia: A Theological Exploration*. Singapore: Genesis Books and Trinity Theological College, 2010.

Qian, Ning 钱宁, ed. *Jidujiao Yu Shaoshu Minzu Shehui Wenhua Bianqian 基督教与少数民族社会文化变迁* [The Social and Cultural Evolution of Christianity and the Minority Ethnic Groups]. Kunming: Yunnan daxue chubanshe, 1998.

Santos, Boaventura de Sousa. *The End of the Cognitive Empire: The Coming of Age of Epistemologies of the South.* Durham: Duke University Press, 2018.

Shen, Derong 沈德溶. *Wu Yaozong xiaozhuan 吴耀宗小传.* [A Brief Biography of Wu Yaozong]. Shanghai: Zhongguo jidujiao sanzi aiguo yundong weiyuanhui, 1989.

Song, Deli 宋德利. *The Analects of Confucius.* [《论语》汉英对照]. Beijing: Duiwai Jingji Maoyi Daxue Chubanshe, 2010.

Stark, Rodney, and Xiuhua Wang *A Star in the East: The Rise of Christianity in China*. West Conshohocken, PA: Templeton Press, 2015.

Starr, Chloë. *Chinese Theology: Text and Context.* New Haven, CT: Yale University Press, 2016.

Tiedemann, R. G. "Reference Guide to Christian Missionary Societies in China from the Sixteenth to the Twentieth Century." [In English]. (2009).

Trescott, Paul B. "Henry George, Sun Yat-Sen and China: More Than Land Policy Was Involved." [In English]. *The American Journal of Economics and Sociology* 53, no. 3 (1994): 363-75. https://doi.org/10.1111/j.1536-7150.1994.tb02606.x.

Walsh, Catherine E. "Interculturality and Decoloniality." Chap. 3 In *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, edited by Walter Mignolo and Catherine E. Walsh, 57-80. Durham: Duke University Press, 2018.

———. "On Decolonial Dangers, Decolonial Cracks, and Decolonial Pedagogies Rising." Chap. 4 In *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, edited by Catherine E. Walsh and Walter Mignolo, 81-98. Durham: Duke University Press, 2018.

———. "Pedagogical Notes from the Decolonial Cracks." *e-misferica* 11, no. 1 (2014).

Wang, Zheng. *Never Forget National Humiliation: Historical Memory in Chinese Politics and Foreign Relations.* New York: Columbia University Press, 2012.

Wang, Zhixin 王治心. *Zhongguo Jidujiao Shigang 中国基督教史纲.* [A Historical Sketch of Chinese Christianity]. Shanghai: Shanghai wenhai chubanshe 上海文海出版社, 1940.

Wu, Yaozong 吴耀宗. "Women Canjia Renmin Zhengxiehuihyi De Jingguo 我们参加人民政协会议的经过." [Our Experience of Joining the Meetings of the



Chinese People's Political Consultative Conference (CPPCC)]. *Tianjia 田家* 16, no. 8 (11/1949) (1949).

———. "Zhankai Jidujiao Gexin Yundong De Qizhi 展开基督教革新运动的旗帜." [Unfurling the Banners of Christianity's Revolution and Renewal Movement] In *Zhongguo Jidujiao Sanzi Aiguo Yundong Wenxian (1950-1992) 中国基督教三自爱国运动文选(1950–1992)* [Selected Documents of the Three-Self Patriotic Movement of Chinese Christianity], edited by Guanzong Luo. Shanghai: Zhongguo jidujiao sanzi aiguo yundong weiyuanhui, 1993.

Xin, Yalin. *Inside China's House Church Network: The Word of Life Movement and Its Renewing Dynamic.* Lexington, KY: Emeth, 2009.

Xu, Yuanchong 许渊冲. *Hanying Duizhao Laozi Daodejing 汉英对照老子《道德经》.* [The Old Master Modernized Laws Divine and Human]. Beijing: Gaodeng jiaoyu chubanshe 高等教育出版社, 2003.

Yang, Huilin. *China, Christianity, and the Question of Culture.* Waco, TX: Baylor University Press, 2014.

Yang, Xinan 杨熙楠. *Hanyu Shenxue Chuyi 汉语神学刍议.* [A Humble Opinion on Sino-Christian Theology]. Hong Kong: Hanyu jidujiao wenhua yanjiusuo, 2000.

Yang, Young-Hak. "The Formation and Development of the House Churches in China." MTM, Fuller Theological Seminary, 1997.

Yeo, K. K. "Conclusion." In *Theologies of Land: Contested Land, Spatial Justice, and Identity*, edited by K. K. Yeo and Gene L. Green, 132-56. Eugene, OR: Wipf and Stock, 2020.

Ying, Fuk-Tsang. "Counterrevolution in an Age of Revolution: 'Wang Mingdao's Christian Counterrevolutionary Clique'." *Academia Sinica* 67 (2010).

Yong, Amos. *Revelation.* Louisville, KY: Westminster John Knox, 2021.

You, Bin 游斌, Aiguo Wang 王爱国, and Yukuan Gong 宫玉宽. "Duoyuan Minzu Wenhua Zhong De Jidu Jiao: "Jidujiao Yu Yunnan Shaoshu Minzu" Diaocha Baogao 多元民族文化中的基督教:"基督教与云南少数民族" 调查报告." [Christianity in a Diverse Peoples Culture: A Report on "Christianity and Minority Ethnic Groups in Yunnan] *Jinling Shenxuezhi 金陵神学志* 3 (2004).

Zhang, Yanchao 张艳超. "Guo Peilan houzhimin funü shenxue fangfalun tansuo 郭佩兰后殖民妇女神学方法论探索." [Exploring the Theological Method of Pui-lan Kwok's Postcolonial Feminist Theology] Master diss., Fudan University 复旦大学, 2010.

Zhou, Xun. *Great Famine in China, 1958-1962: A Documentary History.* New Haven: Yale University Press, 2012.

Zhu, Xiaohong 朱曉紅. "Shenfen yu xiangxiang: Duochong huayu zhongde Guo Peilan houzhimin funü shenxue 身份與想象: 多重話語中的郭佩蘭後殖民婦女神學." [Identity and Imagination: Kwok Pui-Ian's Asian Postcolonial Feminist Theology in Multiple Discourses] *Daofeng: Jidujiao wenhua pinglun 道風: 基督教文化評論*, no. 34 (2011): 83-108.

Zhuo, Xinping. "The Status of Christian Theology in China Today." Chap. 1 In *Christianity*, edited by Xinping Zhuo, 7-29. Leiden: Brill, 2013.



作为信心的信仰：以基督教为例

毕聪聪（四川师范大学哲学学院）

摘要：在日常语言中，信心具有诚心、随心、自信、虔敬等义；而在宗教语言中，信心既指对神圣者的信赖，也指对宗教组织的忠诚，对宗教信念的确信。基督教中的信心具有典型意义，它既指一种强有力的、持续的、可增减的认信状态，又与神迹、爱的作为相关。在宗教生活中，强烈的信心表达为说方言、温柔感动、震颤等。作为信心，信仰在信念、信从的综合中得整全。

關鍵詞：信心、信仰、说方言、感动、震颤

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202312_(21).0010

在存在论范畴，因为认知而获得优先地位的信仰是已然外在化的。作为信仰的基本结构，信心、信念、信从共同构建起理解信仰的框架，一切由人而来的对信仰的感知、确证和行动几乎都被囊括其中。就此而言，作为信心的信仰是起始性的，它直接映照本真信仰的存在状态。内在的信心被认为是心理、态度，它促成相信、信任和信赖等日常活动。在认知方式上，信心具有直觉的特征，但它不能只被理解为无省思，即使作为情绪、情感，它也内含知觉的综合。信心因其本在被视为意志、主体，它确证的是个体的生命意向及生存状态。在宗教中，以心论信成为一种习惯，但信心却不能误作个体信仰的全部——信心需要信念、信从在理智、行为层面进行补充。本文将以基督教为例，就此作出

诠释。

一、信心的日常语义

在汉语语境中，“信”向来意指人言。按照历来的解字方法，“信”，会意；从人，从言。它的原初含义是，人的言论应当诚实。言附于人，意为音讯、书信；人附于言，意为放任、随性；人言合一即诚、盟，引申为言行一致。所以，“信”确与人言相关。但是，不能仅凭此就认为“信心”亦是人的言说。因为，信心，会意；从言、从心。即“信心”是心之言而非口之言，信心本质上是内在感觉或灵魂的表达。《说文》心部载：“恂：信心也。从心旬声。”[1]其直接含义是相信、信任，也就是心之确认，无需以言为先。实际上，“信心”一词在汉语语境中更偏向“心”的方面，因为心在生活话语中更多在抽象含义上被使用，以指称思想、感情、品行、本性。陆九渊之语“万物森然于方寸之间，满心而发，充塞宇宙，无非此理”[2]即在形上范畴言说心道。除此之外，佛教更是将“心”视作与“色”相对的关系范畴，认为一切精神现象皆属“心”，且“三界唯心”而已。[3]最后，考察“心”的本义可以发现，心在词组中是居于中心地位的。“人心，土藏，在身之中。象形。博士说以为火藏。凡心之属皆从心。”[4]所以，信心更从“心”而非“言”，乃是

1 许慎：《说文解字注》，段玉裁注，南京：凤凰出版社，2007 年，第 881 页。

2 陆九渊：《陆九渊集》（第 34 卷），钟哲点校，北京，中华书局，1980 年，第 423 页。

3 《大方广佛华严经》卷 54〈之二〉：“菩萨摩诃萨知三界唯心、三世唯心，而了知其心无量无边，是为第八无等住。”(CBETA 2021.Q3, T10, no. 279, p. 288c5-7.)

4 许慎：《说文解字注》，段玉裁注，南京：凤凰出版社，2007 年，第 875 页。徐灏《说文段注笺》引《五经异义》：“古（文）《尚书》说：脾，木也；肺，火也；心，土也；肝，金也；肾，水也。”饶炯《部首订》：“古《尚书》说为土藏者，五行土位于中，举五藏之部位言也。”象形：王筠《说文解字释例》：“其字盖本作，中象心形，犹恐不足显著之也。故外兼象心包络。今篆曳长一笔，趁姿媚耳。”博士：王筠《说文解字句读》：“晋中兴书：博士之职，博习旧闻，训教学徒。”张舜徽《约注》引宋育仁说：“汉惟今文《尚书》立学官，置博士。”徐灏《说文段注笺》引《五经异义》：“今《尚书》欧阳说：肝，木也；心，火也；脾，土也；肺，金也；肾，水也。”饶炯《部首订》：“今文家说火藏者，五行火空则明，举五藏之运用言也。”（汤可敬：《说文解字今释》，长沙：岳麓书社，1997 年，第 1438 页。）



心之言。这样，信心就是人之心言，心言随心，心合乎道。

在将“信心”视为心之言的基础上，可以得知，心之言亦有多种含义。其一，信心表示诚心（sincere desire）。《后汉纪·章帝纪》载：“晖闻其妻子贫穷，乃自往候视，赡赈之。其子颉怪而问之，晖曰：‘吾以信心也。’”[1]这里信心即诚心、本心，乃人心的本真（去伪）状态[2]；其二，信心表示随心、任意（at random）。袁宏道云：“至于诗，则不肖聊戏笔耳。信心而出，信口而谈。”[3]此处信心指随心而行，强调身行与心意的高度协调和一致，可以被视作本心流溢的实有化；其三，信心指相信自己的愿望或预料一定能够实现的心理（confidence、conviction faith）。“某人 P 对自己的艺术创作更有信心了”，表明的就是 P 自信（自信作为重复审美的行为结果，是感官上的自我确信）的心理状态。信心作为自信，是心之言对自身的确证，是继生的心的事件；其四，信心指虔诚信仰的宗教之心（Devotion）。李德裕《赐回鹘可汗书意》载：“信心既去，翕习至难。且佛是大师，尚随缘行教，与苍生缘尽，终不力为。”[4]此处信心就是虔敬之心，指称信徒在诸神圣面前或在信仰行动中，心的纯然状态。这样，心之言至少有以上四种基本含义，每一种含义都不止于言，而是更倾于“心”。

事实上，信心的含义不仅在汉语语境中如此，在其他语言中也有类似的用

---

[1] 袁宏：《后汉记》，张烈点校，北京：中华书局，2002 年，第 234 页。

[2] 杜维明认为，即使《中庸》没有在语言上把诚规定为创世主，但却可以把它理解为一种创造形式：“故至诚无息。不息则久，久则徵，徵则悠远，悠远则博厚，博厚则高明。博厚所以载物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久无疆。如此者，不见而章，不动而变，无为而成（《中庸》第 26 章，第 1~6 节）。”（杜维明：《论儒学的宗教性：对<中庸>的现代诠释》，段德智译，武汉：武汉大学出版社，1999 年，第 92 页。）《阿毘达磨品类足论》也有言：“信云何？谓心澄净性。”(CBETA 2022.Q3, T26, no. 1542, p. 693a19-20)

[3] 袁宏道：《袁宏道集笺校》，钱伯城笺校，上海：上海古籍出版社，1981 年，第 501 页。

[4] 董诰等编：《全唐文》，北京：中华书局，1983 年，第 7182 页。

法。以英语中的“faith”举例，其用法与“信心”相似。首先，faith 表示一种宗教信念（religious/religion belief），即对掌控人命运的超自然力量或（诸）权威的强烈信赖。说一个人失去了信心但仍保有德性，就是说此人在远离神圣之后，仍保有人性的善；其次，faith 意味着相信（trust），即对某人、某物、某计划的高度自信。说某人对一个好人抱有信心，就是说此人相信对方的言行绝不会让自己失望。信心在这个意义上与“失望”这一心理状态相对应；然后，faith 意指忠诚、诚心（allegiance），即忠于某人或某一事业，保持既定关系的连续性。政治宣讲中要求“对某一国家、某一民族、某一政党保有信心”，指的就是人不能背弃已有的契约关系（人与国家的关系正是契约的关系）；最后，faith 也可以表示宗教组织（organized religion），即人们向神圣权威表达认信的组织、机构。某人声称其 faith 背叛了自己，说的就是这么一种实体的宗教组织。这样，faith 的在日常话语中的用法就与“信心”保持总体上的一致。[1]

二、信心的宗教语义

在希伯来语中有 leb 一词，其义为“心”（heart），且此“心”（leb）和希腊哲学中的“心灵”（nous/mind）显著不同。希伯来语的 leb 指人的有血有肉的心，希腊哲学中的心灵是人认识世界的主体，其功能是思想。因而，《圣经》中所说的心是情感的主体，畏惧、爱、谦卑、仁慈等情感皆从它而产生。《圣经》说：“你要尽心、尽性、尽力爱耶和华你的上帝。”（《申命记》6:5）这段话要

[1] 当然，若进一步考察 faith 的诸多含义，人们会发现 faith 更适合表达“信仰”一词。事实上，在具有“信仰”含义或指称“信仰”的众多词汇中，faith 是侧重心的那一个，故它经常被译作信心。扩而言之，为了更好地区分信仰的三重含义即信心、信念、信从，笔者分别将之对应为 faith、belief、trust。其中，confess、believe、conviction、persuasion、submit to、conduct、practice 甚至 religion 都在某一方面或某些方面相关与“信仰”相关。这种区分可对应信仰的情感（affective）、信念（belief）、行动（trust）三个方面，参见 John Bishop & Daniel J. McKaughan, “Faith”, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2022. https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/faith/。



求以色列人对上帝的爱要发自“内心”（leb/ heart）,要用真心情去爱上帝，而不是用心智（nous/mind）去认识、思想上帝。现代早期意大利犹太哲学家卢扎托（Luzzatto）在解释 leb 和 nous 的区别时说：犹太教是一种情心的宗教（religion of heart），而不是智心的宗教（religion of mind）。[1]

考察“信心”在不同宗教中原初表达（文字和概念），有助于人们加深对之的理解。在基督教（尤其是《新约》）中，信心的词源都是古希腊语 πίστη 或 πίστις，其直接含义为信仰、信心，亦即拉丁文中的 credo，英文中的 faith。拉丁词 credo 的原初含义是“将心放在（被关注的实体或教义）之上”（或译为专心于……），其词根是印欧语系中 cor，*kred-dhē 即心作用于某物，心而非念是信的承载者。[2]“耶稣对百夫长说：‘你回去吧！照你的信心，成全你了。’就在那时，他的僮仆好了。”[3]此处信指的就是百夫长的信仰或信心。有些人认为基督教的信仰概念来源于古希腊的修辞学概念 πειθώ（persuasion，convicting），它在词源学上与 πίστη 相关。但在新约中，persuasion 的用法与证据和判断无关，而非出于后者。事实上，faith 的词源还包括 fides, epsitēmē，它们的用法也与 πίστη 有交叉之处。

当然，除了信心外，πίστις（及其变格）又被译为“信、相信、信托”等。除具有宗教信仰、信心的含义外，πίστις 还可指称信念（belief）、信任（trust）、信赖（reliance）、相信（believe）、可信（credence）、盼望（hope）、坚信或确信（conviction）、认信（confess）、信条或教义（creed；credo；tenet）、自信（confidence）、忠诚（allegiance；fealty）、宗教（religion）、信托（affiance）、信誉（credit）、诺言（troth）、坚定不移（constancy）、

1 参见傅有德：《犹太哲学与宗教研究》，北京：中国社会科学出版社，2007 年，第 27 页。

2 参见 Daniel J. McKaughan, “Authentic Faith and Acknowledged Risk: Dissolving the Problem of Faith and Reason”, in *Religious Studies* 49 (2013), pp.101-124.

3 《马太福音》8：13。（本文所用《圣经》版本为 2010 年和合本修订版，下同）

保证（plight），等等。对应地，ἀπιστος 的指称各种意义上的“不信”或“非信”，πίστις 几乎与所有的“信”都相关。然而，值得强调的是，与其他词汇相比，πίστις 可以专指宗教中的“信”，而 θεωρήσει（believe；consider）一般译为考虑（consider）；νομίζω（believe；guess；imagine；think；suppose）一般译为认为（think、suppose）；υποθέτω（believe；assume；guess；imagine）一般译为假定（assume、guess）。在古希腊语中，θεούς ἡγεῖσθαι 和 θεούς νομίζειν 都具有认知意义上对神的承认，即认为神是存在的；但需注意的是，νομίζειν 具有不以崇拜或仪式的方式遵循宗教传统的意味，因而它通常被认为是无信仰的用语。[1]所以，即使 πίστις 具有诸多含义，但它依旧更倾向于显明宗教信心而非其他内容。[2]

三、基督教的信心观

考察新约中信心的具体内容，有助于更好地理解信心在宗教中的不同含义，即为何基督教（新约）中的“信”更偏向信心而不是信念或信从。[3]首先，信心是一种强有力的认信状态，它包含着对未知结果和非常规事件的确信和期待。在这一点上，信心比信念更加具有活力或生命力，即使是耶稣基督，也为信心中包含的强烈冲动所感。“耶稣听了就很惊讶，对跟从的人说：‘我实在告诉你们，这么大的信心，就是在以色列，我也没有见过。’”[4]也正是因为这信心远比信念要大，恩典降临了。“有人用褥子抬着一个瘫子到耶稣跟前来。耶稣见他们的信

---

1 有关这两个古希腊词汇用法的争论可参见 H. S. Versnel, *Coping With the Gods: Wayward Readings in Greek theology*, Leiden & Boston: Brill, 2011, pp. 539-559.

2 黄保罗从词源学上（古希腊语和拉丁文）分析了信的动词、形容词、名词的不同用法及其含义，并藉此说明了汉语语境中信的误用和歧异。参见黄保罗：《“信”为什么在汉语语境里常被误解？》，《世界宗教研究》4（2021），第 43-57 页。

3 与后文中对“信念”“信从”的讨论形成对照，详见后文。

4 《马太福音》8：10。



心，就对瘫子说：‘孩子，放心吧，你的罪赦了。’”[1]“于是耶稣回答她说：‘妇人，你的信心很大！照你所要的成全你吧。’从那时起，她的女儿就好了。”[2] 这样，耶稣见证了基督徒的信心。

其次，信心的认信状态是持续的，它与信赖有某种程度的相似，其区别在信赖更倾向心理关系[3]层面，而信心塑造一种心理实体。所以，信赖更多强调由所信者而来的即时的内在感受，信心则坚定主体本身的存在状态。在增长与聚合的维度，信心因其持续性可被视作一种信仰的综合体，它外在表现为团体意义的结合。“于是众教会信心越发坚固，人数天天增加。”[4]在教会中，信心因其相对固定得以分享，“但我已经为你祈求，使你不至于失了信心。你回头以后，要坚固你的弟兄”[5]，信心也就相互坚固。这种坚固增益了个体的认信，一种事件的发生由此转为持存。当然，信心并不否认人对诸神圣的依靠，因为“与上帝的熟悉——由于是由上帝自己促成的——只是作为信赖、作为对上帝的信赖而发生的。这是经争取而获得的信赖，是从上帝获得的人性的信赖，这种信赖引向对上帝的熟悉。可是，信赖是突出的自由行为。信赖是无法强迫得到的。所以，按照路德的说法，制造着上帝与偶像的‘心灵的信赖和信仰’，只有当这种心灵的信赖和信仰是为了自由和通过自由而被占有的时候，才不会制造偶像。所以，关于上帝的隐喻性讲话只有在人能够获得信赖上帝的自由的时候才会出现在人身上。上帝能够被发现，而在发现的事件之中也同时产生对上帝的信赖，

1《马太福音》9：2。

2《马太福音》15：28。

3“在意会结构中，信赖（reliance）是一种个人寄托（personal commitment），它被包含在一切智力行为之中。通过智力行为，我们把某些事物附带地整合（integrate）到我们的焦点关注中心之中。”（张一兵：《神会波兰尼：意会认知与构境》，上海：上海人民出版社，2021 年，第 86 页。）

4《使徒行传》16：5。

5《路加福音》22：32。

为此当然应有一个言语性的词"[1]。信赖预备了真实信仰的言论。

然后，信心还与神迹相关，它在根本上是神圣状态的流溢，区别于信的念和行。"耶稣对他们说：'是因你们的信心小。我实在告诉你们，你们若有信心像一粒芥菜种，就是对这座山说：'你从这边移到那边'，它也会移过去，并且你们没有一件不能做的事了。'" [2]"主说：'你们若有信心像一粒芥菜种，就是对这棵桑树说：'你要连根拔起，栽在海里'，它也会听从你们'。" [3]"耶稣回答他们：'我实在告诉你们，你们若有信心，不疑惑，不但能行我对无花果树所行的事，就是对这座山说：'离开此地，投在海里！'也会实现。'" [4]这样，信心就是神迹的起源，是神迹的意向先行。当然，信心在神迹上的表现更多是接受而非施予，唯独耶稣基督和被恩典的先知和使徒有权施行神迹。所以"因信他的名，他的名使你们所看见所认识的这人健壮了；正是他所赐的信心使这人在你们众人面前完全好了" [5]。这才是信徒凭信心得到的神迹。自然而然，此处需要注意信心与圣灵的关系，因为这二者的关系直接关系到神迹。圣灵的充满不仅给予了接受者被恩典的信心，而且给予了施与者施行神迹的权柄。"又有人由同一位圣灵领受信心；还有人由同一位圣灵领受医病的恩赐"[6]；"这话使全会众都喜悦，就拣选了司提反——他是一个满有信心和圣灵的人"[7]；"这巴拿巴原是个好人，满有圣灵和信心，于是有许多人归服了主。"[8]如此，"我们是靠着圣灵，凭着信心，

---

[1] 云格尔：《隐喻真理》，载王晓朝、杨熙楠主编：《传统与后现代》，桂林：广西师范大学出版社，2006年，第 29 页。

[2] 《马太福音》17：20。

[3] 《路加福音》17：6。

[4] 《马太福音》21：21。

[5] 《使徒行传》3：16。

[6] 《哥林多前书》12：9。

[7] 《使徒行传》6：5。

[8] 《使徒行传》11：24。



等候所盼望的义"[1]。先于信念之同意的信心，作为上帝之爱的恩典的结果，是价值的重估。[2]

再次，信心作为一种心理状态是可以有所增益或减损的。当"使徒对主说：'请加增我们的信心'"[3] 时，使徒的信心是软弱的；而当亚伯拉罕（他）"将近百岁的时候，虽然想到自己的身体如同已死，撒拉也不可能生育，他的信心还是不软弱" [4]。人的信心在程度上有所不同。其结果是，人按自己所得的信心行事，"按着所得的恩典，我们各有不同的恩赐：或说预言，要按着信心的程度说预言" [5]。当然，信心的软弱并不意味着人要保持这一状态且据此行事，恰恰相反，"信心软弱的，你们要接纳，不同的意见，不要争论"[6]。 所以，增益信心也是信徒参与信仰行动的目的之一，它直接关乎神圣的相遇。

除此之外，信心与人的作为紧密相关，但这种相关性并不与信从体现的心与行的统一一致。毕竟，信心是内在的人言，而不是外在的身行，二者之间呈现出澎湃的张力。按照路德的说法，信心必然且应当在善行之前，人的其他作为更是如此。所以，若非信心和信念在先，人是无法得救的。"这是什么缘故呢？是因为他们不凭着信心，而是凭着行为，他们正跌在那绊脚石上"[7]；"因为我们行事为人是凭着信心，不是凭着眼见。"[8]犹太人的律法作为严格意义上的宗教信从因此也就失去了优先性，"因为在基督耶稣里，受割礼不受割礼都没有功效，

---

1 《加拉太书》5：5。

2 参见 Bernard Lonergan, "Faith and Beliefs", in *Philosophical and Theological Papers 1965-1980*, Robert C. Croken & Robert M. Doran (eds.) , Toronto: University of Toronto Press, 2004, pp. 30-48.

3 《路加福音》17：5。

4 《罗马书》4：19。

5 《罗马书》12：6。

6 《罗马书》14：1。

7 《罗马书》9：32。

8 《哥林多后书》5：7。

惟独使人发出仁爱的信心才有功效”[1]。这样，信心与称义的关系也就引申出来了——唯独因信称义。新教（抗罗宗）的这一根本要义在此展现了其价值，唯独善行或善行优先必不通达（基督教）宗教之神圣。善行是信心的自然结果，因为“既然你们在信心、口才、知识、万分的热忱，以及我们对你们的爱心上，都胜人一等，那么，当在这慈善的事上也要胜人一等”[2]。相对应地，罪就是信心的缺席，正如虚无是对上帝的远离（见奥古斯丁）。“若有人疑惑而吃的，就被定罪，因为他吃不是出于信心。凡不出于信心的都是罪。”[3]这样，信心在人类学的意义上规定了宗教实践中诸善行的神圣基础：心受神圣感动并驱使身体前行。此处需注意，有一种说法称，因信称义的本质是因恩典，而不是信。因《罗马书》中说：“既是靠恩典，就不凭行为，不然，恩典就不再是恩典了。”[4]所以，作为信仰结果的称义，也是由恩典来的，“如今却蒙上帝的恩典，藉着在基督耶稣里的救赎，就白白地得称为义”[5]。然而，恩典的领受也是由心与身共同承担的，所以，称义仍离不开信心和作为。[6]

最后，我们还要强调的是“信心”与“爱心”（agaphn，又译作爱）的关系，因为信心在基督教中（尤其是新约中）更加体现为爱（上帝的慈爱和人对邻人的爱）而非公义。换言之，信心不再是独属个体的心理的或神圣的感受，也衍

1《加拉太书》5：6。

2《哥林多后书》8：7。

3《罗马书》14：23。

4《罗马书》11：6。

5《罗马书》3：24。

6 关于“因信称义”和“因行称义”的问题：上帝的公义和慈爱分别对应的是律法和福音。若福音以毁约的方式把人从律法中直接解放出来，那么实际上上帝就是不公义的，或者说超公义的（非公义的，恩典的）；但上帝是公义的，祂不能同时既公义又不公义（或超公义），所以上帝的福音不能是直接解放，不能是对契约的背离和悔弃，只能是对人的宽容，给予人得救和悔改的机会。宽容是针对背约的后果而言的，这机会因此是信从的努力补赎，而不是所谓的被动的称义。称义是一种补救，补救在上帝面前在根本上是不义的，毕竟人已是背约者。所以，路德神学是先在（预定）神学，他重新诠释了公义的概念。



生为留存人之间的爱。“为要使他们的心得安慰，因爱心互相联络，以致有从确实了解所产生的丰盛，好深知上帝的奥秘，就是基督。”[1]这样，信心和爱心在关系范畴就对应着信仰和伦理，人的信仰行动也就显现为伦理在信仰中与神圣之善统一。“在我们的父上帝面前，不住地记念你们因信心所做的工作，因爱心所受的劳苦，因盼望我们主耶稣基督所存的坚忍。”[2]如此作为，众教会和诸信众从在基督中合一。“提摩太刚从你们那里回来，将你们信心和爱心的好消息报给我们，又说你们常常记念我们，切切想见我们，如同我们想见你们一样。”[3]人的信与爱如此融为一体。

四、信心的诸种表现

（一）说方言

信心的接受与能动，在神恩（属灵的恩赐）中体现为人能力的扩展，包括说方言（说语言）和讲先知话（作先知讲道）等行为。信心的非常态[4]，作为神圣之道于人之中的表徵，以异常的方式提醒人与诸神圣直接交通的逾越和危险。因此，信心的非常态既不能持久，也不带有一种必然性，它的发生是一种偶然，且这偶然可能缺乏对应行为的说明。其中，信心擢升[5]带来人的状态转变，并不全然意味着一种责任和职能，因为“那说方言的，不是对人说，而是对上帝说，因为没有人听得懂；他是藉着圣灵说各样的奥秘。但作先知讲道的，是对人说，要造就、安慰、劝勉人”[6]。所以，说方言作为个体性的人神相通事件，主要以

1《歌罗西书》2：2。

2《帖撒罗尼迦前书》1：3。

3《帖撒罗尼迦前书》3：6。

4包括发生在个体信众身上的医病奇迹等。

5有关信心擢升这一心灵状态的全面描述，可参见威尔伯：《性、生态、灵性》，李明等译，北京：中国人民大学出版社，2008 年，第 287-336 页。

6《哥林多前书》14：2-3。

信心之接受的状态出现，它无需得到职能和责任的扩展。与之相对，讲先知话作为一种职能和责任的要求需要启示的公众化，如此一来，心的能动才能行于教会之中。“说方言的，是造就自己；作先知讲道的，是造就教会。”[1]因此，属灵教派（圣洁运动、灵恩派、五旬宗）追求圣洁的行动，实际上僭越了信心的边界，个体化的信心接受不能与传道者的信心能动等同。

事实上，讲先知话不仅需要心的感动和接受，它更要求理智的参与。言谈在理性的功用中发生，它才能沟通并引导全体信众。毕竟“你们也是如此；若用舌头说听不懂的信息，怎能知道所说的是什么呢？你们就是向空气说话了。世上有许多种语言，却没有一样是无意思的”[2]。无意义的语言在传道时不仅没有相通的功效，反而因个体的极端差异，沦为群魔乱舞的记号。所以，由信心产生的异常行为尤要与心智或信念结合，正如保罗在与哥林多教会的通信中论及如何善用神恩时所说，“我若用方言祷告，是我的灵在祷告；但我的理智没有效果。我应该怎么做呢？我要用灵祷告，也要用理智祷告；我要用灵歌唱，也要用理智歌唱”[3]。理智的歌唱是信念对信心的顺从，它预告着信心在信从中的显现和发生。

除此之外，作为一种区分的标记，说方言和讲先知话等异常行为与一般的信仰的行动（如祈祷、圣礼、事工等）的差别不是根本性的——二者作为信心表达的征徽，并不取消一般的信仰的行动的神圣性。具体言之，语言之恩和先知之恩的区分是以个体的身份为对象的，它所辨别的只是信徒（非信徒）个体的信仰状态。“这样看来，说方言不是为信的人作标记，而是为不信的人；作先知讲道不是为不信的人作标记，而是为信的人。所以，全教会聚在一处的时候，若都说方言，偶然有不通方言的或是不信的人进来，岂不会说你们疯了吗？若

[1]《哥林多前书》14：4。

[2]《哥林多前书》14：9-10。

[3]《哥林多前书》14：14-15。



个个都作先知讲道，偶然有不信的或是不懂方言的人进来，就被众人劝戒，被众人审问，他心里的隐情被显露出来，就必将脸伏地，敬拜上帝，宣告说：‘上帝真的是在你们中间了。’”[1]于是，说语言（说方言）和讲先知话被纳入到信仰的行动这一整体中，它们承载着区别信仰状态和引导信仰转变的功能。在这个意义上，始于信心之激发的异常的信仰行为是一般的信仰的行动的有力发端，它成为最引人注目的外在信仰的行动。由此，语言之恩和先知之恩（包括医治之恩）成为信心强大的记号之一。

（二）温柔感动

尽管外在信仰由信心、信念和信从构成，但不同信众基于自身的生命体验的差异，通常在信仰实践中偏重信心、信念或信从中的某一种。因此，不同教派的宗教领袖往往更强调自身领会和体悟最深刻的信仰要素。这种带有个人倾向的选择，事实上也是宗派分离或分立的基本原因之一。基督新教强调的“唯独因信称义”的教义，虽诞生于理念纷争之下，却也深受个体生命经验的影响。比如信心与信念的深度互通和微妙联系就在卫斯理（John Wesley）的信心论中展现得淋漓尽致——对卫斯理个人而言，苦苦追寻的救赎信念之坚定最终在表达为炽热温暖的信心中实现。

根据卫斯理的说法，悔改是宗教的门廊（porch），信心（faith）是宗教的门（door），爱（或圣洁）则是宗教自身。无论是悔改还是信心或爱，都是上帝的恩赐（gift），也是人得救的源泉。“你们得救是本乎恩，也因着信；这并不是出于自己，而是上帝所赐的。”[2]这样，信心就成为持守神圣的看护，人经由悔改、迈步其中，并最终在基督中去爱。但是，于卫斯理而言，这一论断的内涵并非单一的。根据他的门廊比喻可知，在悔改之前必然存在先在的引导，

---

[1] 《哥林多前书》14：22-25。

[2] 《以弗所书》2：8。

若这引导是原始的或朦胧的道德感召，那么此时的 faith 的内涵就不是信心而是信念。因此，在奥尔德斯格特经验[1]之前，卫斯理确实认为 faith 是理智的同意（intellectual assent），它表达为合理的证据，即唯有理性上得到满足，人才能进行合理的信仰的行动。[2]然而，奥尔德斯格特以后，卫斯理认为 faith 是完全的信赖（trust）、完全依赖基督的宝血、完全依从救赎者，即信心是生命的基督。[3]这一转折的发生暗示了此时的先在引导直接与灵性感受相关——突然到来的、迥然不同的生命体验促使人发生悔改，此后人的理智才到来。于是，在引导阶段完成的部分信心延续到宗教之门的 faith 中，这 faith 便是融合了神圣感受、对基督的确信并以完全顺服为主的整全的信仰。其最高典范，正是历史上的基督。所以，卫斯理强调正如义认化（称义，justification）是因信而得的，成圣也从信心开始，且信心要用行为表现。即信心的本质虽是内在的，但信心的见证（evidence）是社会性的行动。这样，循道宗“唯独因信称义”的教导，具有经验主义和神秘主义的特质，即个人的宗教体验，真实流露人与神之间的独特真实关系。因而它事实上完成了从信心到信从的飞跃，信念作为后在的人的回应，已然归于人心的完全倚靠中。

（三）震颤

作为诸神圣临在的内在感受，信心不仅开启一种人神关系，它同样作用于主体本身。其结果是，信仰者的身体与灵魂发生了双重震颤，此时人的惯常状

---

[1] 卫斯理在 1738 年 5 月 24 日下午 8 时 45 分参加奥尔德斯格特（Aldersgate）街的小聚会时经历了奇妙的心里火热的经验。他在其日志里坦白说：“我感到我的心莫名地暖了起来。我觉得我确实信靠基督。唯独基督为救恩，我得到保证，他已除去我的罪，甚至是我的罪，将我从罪与死的律中拯救出来。”正是有此经验，人们才认为卫斯理深受路德神学和摩拉维亚敬虔主义的强烈影响，他亲身经历了重生。

[2] 参见 Wesley John, *The Complete Works of John Wesley*, *Volume 01: Journals 1735-1745*, Albany, OR: Books for the Ages, 1996, 1997. pp. 52-55.

[3] 参见 Wesley John, *The Complete Works of John Wesley*, *Volume 01: Journals 1735-1745*, Albany, OR: Books for the Ages, 1996, 1997. pp. 183-185.



态直接被打破，一种超越之物直接倾注在人之中——身体因桎梏被打破而颤抖，内心因荣耀的临泽而狂喜，人在颤栗中陷入灵性的沉默。在注重修炼的传统中，这种沉默的身体性信心由先在的经验开启，身体对技巧、方法的探索以及对处境的适应将人的行为内化为一种存在物的优先，神圣的言说由此在身体场域中发生。心的揭示随之成为身体领悟的一部分（通常是作为更高的层面），在无身、无念、无心中，神圣突然涌现。换言之，身而非心，以灵性震颤的方式开启信仰之道，身体由此是沉默的信心的承载者。

就此而言，贵格会（Quaker）以震颤者（quaker）为自己命名，其意正在说明以人之身心直接承纳上帝的恩泽与启示最能体会神圣。[1]因此，贵格会所说的每个人的“内心灵光”（inner light）实际上就是“敏感的心”，这心为神圣所感，它是信仰的“种子”（seed）和基督的灵（Spirit）。“上帝之光在众人里面”（the light of God is in every single person）、“人被光带领，与神和好”（a person who lets their life be guided by that light will achieve a full relationship with God）的教义由此而来，人的信心作为人神相通的表征，同时连通着他者与灵魂、身体。所以，在贵格会成员的信仰实践中，信念和信从成为信心的辅臣，它们共同寻求心的再次觉醒；信心不再仅是外在信仰的起点，它首先是目的。与一般的喜乐不同，信心带来的震颤是极致的身心体会或感受，它以体会或感受本身为主体[2]，不再作为自我的中介或情绪的承受者。这意味着，震颤的发生总是伴

[1] 究其名称由来，一种说法是其建立者乔治·福克斯（George Fox）在一次宗教裁判时，警告法官将在上帝面前颤抖，另外的人则认为该名字与身体的颤抖或是贵格会的宗教经验有关。

[2] “对艺术作出合乎情理的反应，是一种关切感（Betroffenheit）。关切感是由伟大的作品激发出来的。关切感不是接受者的某种受到压抑并由于艺术作用而浮到表面的情绪，而是片刻间的窘迫感，更确切地说，那是一种震颤（Erschütterung）。在此片刻间，接受者凝神观照作品，忘却自身存在，发现审美意象所体现的真理性具有真正可以知解的可能性。个人与作品关系中的这种直接性（在该词最好意义上），是一种调解功能，或者说是当机立断的包容性体验。该体验于瞬刻间凝聚到一起，为达此目的，需要调动的是整个意识，而不是单方面的激情和反应。体验艺术的真假，不单单是主体的‘生命体验’所能涵盖的：这种体验还标志着客观性渗入到主观意识之中。即便在主观反应最为强烈之际，客观性也对审美体验起一种

随界限的崩溃和重建且这一事件难以重复，毕竟于人而言，身心秩序的解构和建构都是绝对重大的生命事件，是根本性的差异规定。因此，追求信心震颤的重复是危险的，敏感的心会由此变得滞钝甚至迷失，信心震颤留下的深刻痕迹也会失去意义。所以，当如听佛语者所做，“欢喜奉行”[1]，足矣。

在具体的宗教实践中，信心之颤动具有净化的效果，它以向神圣的趋近拔除世俗的尘污。这意味着，唯独心的震颤使污垢沉落，明镜作为心的处所才得信仰之光的照耀。[2]在悲剧中，卡塔西斯（κάθαρση，即净化）具有调节情感、加深体验双重功能，它与悲剧精神在故事中的再现相关。一方面，悲剧通过引发怜悯和恐惧使某些情感得到疏泄（净化），其中宣泄带来愉悦的慰藉，这是悲剧快感的来源（之一）；另一方面，悲剧通过展现自身发生的内部机制揭示被遮蔽的至善、真理或神圣，它通过向内的沉静压制浮躁，并在对愉悦表象的远离中，高举与神圣关联的情绪或情感。在这个意义上，美学和宗教是一致的，它们都旨在澄明或领会那被遮蔽的终极之物，而这一事件恰好在对现成物的背离或超越中发生。无论是重构还是更新，信心都开启了某种后现代的进程，主体在面向他者的颤栗中被坚定了。

调解作用。”（阿多诺：《美学理论：修订译本》，王柯平译，上海：上海人民出版社，2020 年，第 359 页。）

[1]“诸比丘闻佛所说，欢喜奉行”。逾越的信从为信仰结构收尾。

[2] 与之相较，信从的洁净功能通过戒律和仪式表现在方方面面，食物、住所在规范的信仰实践中，被印上神圣的烙印。



五、结语

总而言之，在基督教中，“信”更加体现出“信心”而非“信念”[1]或“信从”[2]的含义，且这“信心”将后两者包含在自身之中。“感受”一词让人相信，信仰仅仅是主观上的情感，既缺少必须认知的内容，亦没有须遵从的命令。[3]但实际上，“信心”在本体和实践的层面都综合了“信念”或“信从”。“既然你们接受了主基督耶稣，就要靠着他而生活，照着你们所领受的教导，在他里面生根建造，信心坚固，充满着感谢的心。”[4]且这信心确实是大的[5]，正如保罗和提摩太对腓利比所说：“我以你们的信心为供献的祭物，我若被浇献在其上也是喜乐，并且与你们众人一同喜乐。”[6]但与信念和信从不同，信心直接发之身心，是最易得也最宝贵的信仰要素。因此，作为外在信仰起始的信心，通常是最朴素也最有力度的支撑，

1 当然，这绝不意味着基督教不重视信念。事实上，“信”这一概念对信念的偏向在基督宗教中首先得到强调，之后它逐渐影响了其他宗教对信的理解。典型的例子是韩国，在基督教到来之前，韩国人并没有有意识地书写佛陀、孔子或上帝的存在，也没有书写对其教导的信；但基督教出现之后，信（shin）的信心、信念层面的含义得到了彰显，人们有了明确的对具体信念和信仰的理解，信的概念由此完整。（参见 Don Baker, *Korean Spirituality*, Honolulu: University of Hawaiʻi Press, 2008, p. 59.）然而，如贝拉（Robert N. Bellah）所说，西方的基督教中的信仰概念的意义暗示了一种信仰的退化，与东方宗教的经验判断相比尤其如此。在宗教改革之后，这种对信念的强调得到了一定程度上的改变，它有了回归经验的倾向。但基督教神学在根本上是希腊式的，它必然观照信念的内深。

2 基督论更加强调信从。比如朋霍费尔认为，基督教信仰以参与为中心，即信仰就是对耶稣存在的参与，这是一种为他者的存在样态。（参见 Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers From Prison*, Eberhard Bethge (ed.), New York: Macmillan, 1972, p. 381.）

3 参见保罗·蒂利希：《信仰的动力》，钱雪松译，北京：中国轻工业出版社，2019 年，第 45 页。

4 《歌罗西书》2：6-7。

5 大信心可被视作人在内心深处与救主基督的神秘联系。“依照东正教的理解，基督教信仰不仅仅是对上帝存在的主观和模糊的感觉，也不是对传统权威的盲目无个性追随，而是基督徒完全个人的对作为神人和救主的基督形象的宗教参与。……与神的真正合一和人的神化是个人精神发展的至高目的。当人由于客观原因（患重病、夭折等）不能实现无愧于教会信仰的行为和精神苦修时，东正教传统承认他信仰的虔诚，并为其灵魂获得救赎而举行圣礼。”（金雅娜编著：《东正教密码》，北京：商务印书馆，2021 年，第 305-306 页。）

6 《腓立比书》2：17。

在新宗教、宗派的建立、发展和弘扬中，信心总是被着重强调的那一个。例如民间宗教，外受官府的压力和正统宗教的排斥，内无强制手段，只剩“心诚坚信”这一条作为维系教团的唯一手段，一旦失去了教徒信心，也就失去了自身生存余地。[1]所以罗祖不厌其烦，一再加以强调：“信心依我归家去，不信受苦转四生。信心无极紧拥护，不信轮回堕沉沦。我劝诸人休谤法，大家根基出苦轮。我劝诸人体谤法，大家根基归去来。”[2]与罗教初建时的制度不全不同，宗教改革强调“唯独因信称义”，旨在废除过往的礼仪制度，以实现信心的独立和迁移。信心应作为首要者，而不是被抛弃的引导者；由此，作为最具开放性的信心，成为至关重要的信仰要素和结构。所以，宗教之“信心”确乎在先且引领着信念和信从，并在神圣范畴显现着信仰行动在人之中的运行。

这样，信心的诸多含义就清晰了：它在生存论层面表示心理事件和状态（相信、自信），在关系范畴表示由心起始的流溢（随心、任意），在本体范畴表示心的本真状态，在神圣范畴表示对神圣的回应和认信。所谓的宗教信心在根本上就是，自我于神圣的敞开、接纳，被引领和擢升，与神圣者的同一。它在不同范畴的信仰中呈现不同的内涵。

[1] 参见马西沙、韩秉方：《中国民间宗教史》，上海：上海人民出版社，1992 年，第 209 页。

[2] 《正信除疑无修正自在宝卷》（舍身发愿度人品第十一），转引自马西沙、韩秉方：《中国民间宗教史》，上海：上海人民出版社，1992 年，第 209 页。



参考文献

阿多诺：《美学理论：修订译本》，王柯平译，上海：上海人民出版社，2020年。

蒂利希：《信仰的动力》，钱雪松译，北京：中国轻工业出版社，2019年。

董诰等编：《全唐文》，北京：中华书局，1983年。

杜维明：《论儒学的宗教性：对<中庸>的现代诠释》，段德智译，武汉：武汉大学出版社，1999年。

傅有德：《犹太哲学与宗教研究》，北京：中国社会科学出版社，2007年。

黄保罗：《"信"为什么在汉语语境里常被误解？》，《世界宗教研究》4（2021）：43-57。

金雅娜编著：《东正教密码》，北京：商务印书馆，2021年。

陆九渊：《陆九渊集》（第34卷），钟哲点校，北京，中华书局，1980年。

马西沙、韩秉方：《中国民间宗教史》，上海：上海人民出版社，1992年。

汤可敬：《说文解字今释》，长沙：岳麓书社，1997年。

威尔伯：《性、生态、灵性》，李明等译，北京：中国人民大学出版社，2008年。

许慎：《说文解字注》，段玉裁注，南京：凤凰出版社，2007年。

袁宏：《后汉记》，张烈点校，北京：中华书局，2002年。

袁宏道：《袁宏道集笺校》，钱伯城笺校，上海：上海古籍出版社，1981年。

云格尔：《隐喻真理》，载王晓朝、杨熙楠主编：《传统与后现代》，桂林：广西师范大学出版社，2006 年。

张一兵：《神会波兰尼：意会认知与构境》，上海：上海人民出版社，2021 年。

Bernard Lonergan, “Faith and Beliefs”, in *Philosophical and Theological Papers 1965-1980*, Robert C. Croken & Robert M. Doran (eds.) , Toronto: University of Toronto Press, 2004.

Daniel J. McKaughan, “Authentic Faith and Acknowledged Risk: Dissolving the Problem of Faith and Reason”, in *Religious Studies* 49 (2013).

Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers From Prison*, Eberhard Bethge (ed.), New York: Macmillan, 1972.

Don Baker, *Korean Spirituality*, Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2008, p. 59.)

H. S. Versnel, *Coping With the Gods: Wayward Readings in Greek theology*, Leiden & Boston: Brill, 2011.

John Bishop & Daniel J. McKaughan, “Faith”, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2022. https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/faith/

Wesley John, *The Complete Works of John Wesley*, *Volume 01: Journals 1735-1745*, Albany, OR: Books for the Ages, 1996, 1997.



Belief as Faith：Taking Christianity as an Example

BI Congcong (Sichuan Normal University)

Abstract: In daily language, faith has meanings such as sincerity, carefree, confidence, and piety; In religious language, faith refers to both trust in the divine, loyalty to religious organizations, and conviction in religious beliefs. Faith in Christianity has typical significance, referring to a strong, sustained, and reducible state of faith, as well as being associated with miracles and acts of love. In religious life, strong faith is expressed through speaking dialects, being gentle and moved, and trembling. As faith, Belief is integrated in the combination of beliefs and trust.

Keywords: **F**aith, Belief, Speaking Dialects, Touching, Trembling

利玛窦传教方法对基督教中国化的启示

杨丝桐（北京大学哲学系）

摘要：利玛窦对于明清之际的中西文化交流产生了重要的影响，他的适应性传教方法引起了教会内部和儒家士大夫的关注，是基督教中国化过程中的重要组成部分。利玛窦不仅秉持适应性传教的策略，通过改换儒服、赠送西方奇物来与士大夫阶层结交，获得了士大夫的支持，还深入学习、翻译儒家经典，会通耶儒，以中文写作传教书籍，通过基督教思想与儒家思想的碰撞促进了中西方的互相了解。他的传教经历揭示了尊重并认真学习了解不同文化的重要性，对于持续数百年且引起东西方激烈争论的中国礼仪之争产生了启示，对于现今的文化交流仍有重要的意义。

关键词：利玛窦、适应性传教、基督教中国化、礼仪之争

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202312_(21).0011

一、引言

利玛窦是明清之际西学东渐最具影响力的人物。他不仅传播了天主教思想，还将西方科学技术介绍到中国。他会通天主教思想与儒家思想，以耶释儒，结交士大夫，不仅用中文著书传教，还将西方经典翻译为中文，为中西方文化交流作出了贡献。利玛窦的适应性传教方式因而受到学者们的关注。对于利玛窦



由僧袍改换儒服的易服问题研究，学者们不仅考证具体的易服时间，[1]也由此引申出利玛窦对于其他宗教信仰的态度。有研究关注到利玛窦曾十分高兴看到穿着僧服为传教带来的方便，因为在他穿着僧服的情况下，肇庆的官员对他给予信赖，给了他修建教堂的土地。[2]但利玛窦在与士大夫更深一步的交流中意识到了儒家思想相对于其他宗教思想的主导地位，因而他改换了服装并对其他宗教进行批判。[3]还有学者提到了易服作为合儒策略的表现，在本质上是对社会现实以及异族文化的认可和宽容，在某种意义上也意味着欧洲文化本位主义的调整，因而对于文化交流有着启迪作用。[4]由于中国是一个具有悠久历史和文化的国家，传教士以天主教归化中国的目的难以达成，反而不得不与中国的主流思想——儒家思想进行和平对话。在这一过程中，自然理性对传教起到了重要的作用。利玛窦先通过中西方共通的人文价值打下基础，再以交友和理性论辩等方法使一部分士大夫信仰了天主教。有观点认为借助科学知识传教是一种权宜之计，而也有观点认为利玛窦以自然理性传教的方式在实际上属于理性神学（自然神学），即以实际的事物和哲学的思维来讲述神的存在。[5]而与士大夫结交并通过理性论辩来吸引士大夫要求传教士对于中国文化具备较深的修养，因此利玛窦

[1] 详见计翔翔：《关于利玛窦衣儒服的研究》，《世界宗教研究》3（2001）：74-83。

[2] 详见赵伟：《耶合释道：利玛窦对中国佛教早期传播经验的借鉴》，《天津社会科学》6（2000）：99-108。

[3] 在利玛窦之前，罗明坚穿着僧服却大力批评佛教的矛盾已经使人感到困惑。但穿着僧服传教是传教士在其他地区获得的经验，因而一开始他们并未根据中国的情况作出调整。从以下文献可以看出利玛窦对于其他宗教的态度：金尼阁在评价《天主实义》时说道："这本书还批驳了所有中国的宗教教派，只有像圣哲之师孔子所发挥的那种根据自然法则而奠定并为士大夫一派所接受的教派除外。这种教派的哲学由古人发展而来，很少包含有应当正当的加以指责的东西。……神父们习惯于利用这一教派的权威，他们只评论孔子时代以后所发生的事情……"（[意]利玛窦、[比]金尼阁：《利玛窦中国札记》下册，何高济、王遵仲、李申译，北京：商务印书馆，2017 年，第 161-162 页）。利玛窦在介绍中国人的各种宗教派别时，讲到中国的道教信仰，他对道教评价道："他们的书籍叙说着各种胡言乱语"。利玛窦认为道教的肉身升天以及修炼的一些观念是胡说，且道教的谵语里注入了很多欺骗。(《利玛窦中国札记》上册 140-141 页)。

[4] 详见戚印平：《远东耶稣会士关于易服问题的争议及其文化意义》，《浙江学刊》3（2003）：49-54。

[5] 详见郭熹微：《试论利玛窦的传教方式》，《世界宗教研究》1（1995）：24-35。

对待儒学的态度，如何以耶释儒、会通耶儒也成为重要的研究方向。利玛窦对于儒学有赞许和肯定，但是有研究认为这只是由于他需要获得西方人对于他附儒传教路线的支持，当面对儒学与基督教思想的不兼容之处时，他常常诉诸批判。而他的批判则表明他对于儒学有着深刻的隔膜。[1]

基督教在历史上曾四次传入中国：唐代的景教、元代的也里可温教，明末清初的天主教以及鸦片战争之后来华的新教。利玛窦的传教活动是基督教来华的重要组成部分，并且对于中西方文化交流的内容和方式有着重要的影响。利玛窦在传播天主教信仰的同时，还将中国经典介绍到西方世界。他的传教方式是和平的文化交流，与鸦片战争之后借助西方坚船利炮与不平等条约进行传教的新教来华大相径庭。利玛窦的传教活动虽然以天主教化中国为目的，但在实际的中西文化交流过程中天主教也被中国化了。宗教的本土化与宗教的中国化是两个不同的概念。前者的目的是"荣神"和推进自身宗教信仰的传播；而后者的宗旨在于确保信仰者的国家认同和文化认同，会要求宗教为了国家利益进行自我调适。[2]有研究阐发了《天主实义》对于基督教中国化的启示，[3]认为利玛窦在写作《天主实义》时，在基本信仰上做到适应与坚守（例如对拉丁文 Deus 的翻译），在核心教义上则与儒家思想融通，并在政治认同上处理好服从与存异的情况。[4]利玛窦既然选择了"附儒"的传教策略，就需要对于以儒家文化为主流的当时的社会核心价值——"三纲五常"的宗法制度表示认可。利玛窦虽然附

[1] 详见孙尚扬：《从利玛窦对儒学的批判看耶儒之别》，《哲学研究》9（1991）：61-68。

[2] 详见曾传辉：《坚持我国宗教中国化方向重在深化文化认同》，《宗教学研究》3(2017)：1。

[3] 详见张践：《利玛窦〈天主实义〉对于宗教中国化的启示》，《世界宗教文化》1（2021）：56-62。

[4] 有研究认为，在历史上宗教中国化的结果就是"三教合一"的思想，其表现为"政治上大一统，宗教上多元化"。"三教合一"的"一"正是政治认同，即不论有无宗教信仰、有什么样的宗教信仰，只要政治立场不偏离即可。"三教合一"要求佛道教以及其余各家各派民间宗教的信仰者都要臣服并拱卫皇权，且认同儒家的宗法伦理思想。例如历史上政府曾强制改变了"沙门不敬王者"的传统。（详见曾传辉：《坚持我国宗教中国化方向重在深化文化认同》，第 2-3 页。）



儒，但是正如学者们所言，在儒学与基督教思想的不兼容之处，他仍然选择站在基督教思想这一边。例如在《天主实义引》的开篇利玛窦就表明了忠君的态度："平治庸理，惟竟于一，故贤圣劝臣以忠。忠也者，无二之谓也。五伦甲乎君，君臣为三纲之首。夫正义之士，此明此行。"[1]但在"孝"的问题上，利玛窦的"三父说"引起了士大夫的不满。"吾今为子定孝之说。欲定孝之说，先定父子之说。凡人在宇内有三父：一谓天主，二谓国君，三谓家君也。逆三父之旨者，为不孝子矣。……国君与我相为君臣，家君与我相为父子，若使比乎天主之公父乎，世人虽君臣父子，平为兄弟耳焉，此伦不可不明矣。"[2]利玛窦在三纲五常之上建立了更高的天主之"大伦"，这虽然出于西方的"天主之前人人平等"的观念，却是明末清初的士大夫们不可接受的。除了利玛窦在传教时对于会通耶儒所作的取舍，各个修会之间为了传教而产生的竞争也使天主教在中国的传播引起了争论——礼仪之争甚至导致了"百年禁教"。由此可见，基督教的中国化是一个复杂、曲折且历久弥新的课题。

如果要讨论利玛窦的传教策略与基督教的中国化，并对礼仪之争这类冲突有更深入的理解，就需要先阐明儒家思想作为"主流文化"定位的含义以及社会凝聚力产生的原理。学界研究认为，"主流文化"指的是在一个社会、一个时代中受到政府倡导、占据主导地位且起着主要影响的文化。主流文化具有以下三个内涵：首先，主流文化的概念是相对于非主流文化而言的，这表明主流文化存在的前提是多元文化的并存。其次，主流文化还具有两个基本的方面，即社会地位和社会影响。在社会地位上，主流文化相对于多元文化体系中的其他文化能够得到更多的政治、经济和社会方面的认可；在社会影响上，主流文化对于社会公众具有相对更强的吸引力和感召力，拥有更高的公众认同度，并能够对人们的日常生活产生更大的影响。最后，主流文化是政府明确赞许和努力推

[1] [意]利玛窦：《天主实义今注》，[法]梅谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2015 年，第 75 页。
[2] [意]利玛窦：《天主实义今注》，第 213 页。

行的文化。政府对待主流文化的态度是积极支持和认可的。而那些没有得到政府明确的支持，甚至被予以禁止的文化，由于政府对它们持消极或否定的态度，它们不具备成为主流文化的必要前提。[1]在明末清初，儒家文化受到政府的倡导、支持，居于主导的地位。利玛窦意识到了这一点，他在札记中说道："中国人以儒教治国"。在《天主实义》中，利玛窦"批驳了所有中国的宗教教派，只有像圣哲之师孔子所发挥的那种根据自然法则而奠定并为士大夫一派所接受的教派除外"，并且"神父们习惯于利用这一教派（即儒家思想）的权威"。[2]这也是利玛窦改换儒服、采取上层传教路线、争取士大夫支持的原因之一。

涂尔干在讨论社会的凝聚力时，认为社会中所有个体的意识中存在着某种一致性，这种一致性构成了某种共同的社会心理类型。在这种情况下，集体中所有的成员，因为具有了这种集体类型的生活条件，互相结合而形成了社会。反过来说，由于这个共同的社会心理类型是个体彼此融合的一个条件，社会也会要求其中的个体把最基本的相似性全部展现出来。涂尔干还提到了社会对于个体某些行为的惩罚。如果个体与集体类型之间存在着强烈的差异性，或者个体触犯了代表共同意识的机关，那么个体的行为会被判断为受到法律禁止和谴责的犯罪行为。涂尔干认为，刑法的作用就是维护所有人之间相似性的最低限度，以保护社会整体不受到个人威胁。刑法还通过迫使人们去尊重那些能够体现社会相似性的符号来保护相似性本身。然而，社会中还有一些行为，它们实际上不至于被刑法惩罚，却仍然被认定为有罪或引起重大的关切和广泛的争论。社会中始终存在着在历史上形成并被留下来的各种社会情境的印记。其中一些印记是最根本的社会相似性的产物，它们具有维护这种相似性所产生的社会凝聚力的作用。不论源于何处，它们已经构成了集体类型的一部分，甚至已经成为集体类型的基本要素。在这种情况下，凡是对这种印记的动摇就是对社会凝

[1] 详见薛焱：《当代中国主流文化认同研究》，北京：社会科学文献出版社，2016 年，第 38-39 页。

[2] [意]利玛窦、[比]金尼阁：《利玛窦中国札记》（下册），第 161-162 页。



聚力的动摇，就是对社会的背叛。[1]因此礼仪之争不仅是基督徒个体能否祭孔祭祖的问题，更是涉及中国社会凝聚力的问题。罗马教廷曾将“做基督徒”和“做中国人”这两个选择对立了起来，宣布祭孔祭祖是迷信，不允许基督徒祭孔祭祖，即使假装样子也不行。而历史已经证明罗马教廷在这个问题上犯了错误。在此近三百年后，罗马教廷最终回到了利玛窦的态度，即尊重中国尊敬孔子、礼敬亡者的传统文化。

二、利玛窦传教方法的外在形式——适应性传教

利玛窦（Matteo Ricci, 1552-1610）于 1583 年进入中国，起初他像他的前辈一样也穿僧服传教，但后来他希望能更进一步融入中国文化，于 1595 年在江西樟树由僧服改换儒服。柏应理（Philippe Couplet, 1622-1693）在《中国哲学家孔夫子》的导言中说，传教士们采用中国文人的服装之后，“所有人，从最高贵的到最卑微的，都开始尊敬我们，当中一些人确实支持我们。我们好像变成了‘新人’（在罗马具有充分公民权的人）一样。甚至官吏们也开始亲自带着气派的随从更频繁的拜访我们了。”[2]改换服装是耶稣会士在其他国家传教时所用的策略之一，而他们在进入中国传教时延续了之前的经验。沙勿略（Francisco Xavier，1506-1552）于 1579 年抵达日本鹿儿岛开始传教，他在日本注意到了佛教的显赫地位，为了获得甚至取代佛教僧侣在日本的地位，他借用佛教术语翻译天主教词汇，并换下象征清贫圣洁的朴素长袍改穿华丽的服饰以获得日本精英的尊重。在此之后，耶稣会士在传教时或与社会上层精英交往时都遵循沙勿略的经验穿着华服。[3]不仅是沙勿略，范礼安也持类似的贴近佛教的看法。“范礼安看到‘日本僧人，尤其是那些从属于禅宗的僧人在人民当中拥有极大的

---

[1] 详见[法]涂尔干：《社会分工论》，渠东译，北京：三联书店，2000 年，第 67-69 页。

[2] [比]柏应理等：《中国哲学家孔夫子》（第一卷前言），汪聂才、齐飞智等译，郑州：大象出版社，2021 年，导言第 5 页。

[3] 详见谭树林：《利玛窦易服问题再研究》，《世界宗教研究》5（2012）：103-104。

声望'，他由此断定，僧侣在中国应与在欧洲以及印度、日本一样，既是宗教职业者，又属统治阶级成员，两种身份集于一身。"[1]范礼安是罗明坚和利玛窦的上司，因此可以认为，罗明坚与利玛窦在中国的衣着受到范礼安的指示，是之前耶稣会士传教经验在中国的开展。

罗明坚（Michele Ruggieri，1543-1607）是第一位在中国大陆定居的传教士，于 1582 年留居于肇庆。"在日本的耶稣会士一般保留了他们在西方穿着的黑色长袍的传统，而罗明坚在中国开始穿和尚的衣服，剃光头，不吃肉。"罗明坚穿着僧服对他的传教工作造成了阻碍。1584 年 11 月，罗明坚在广东肇庆出版了他写作的关于基督教信仰的简略介绍——《天主实录》，这是欧洲人在中国出版的第一本书，但这本书的内容有矛盾。罗明坚自称是佛教僧侣，衣着上也与佛教僧侣一样。然而，他在书中使用着佛教术语，却严厉批驳佛教。[2]例如《天主实录》第三节第四部分直言"释迦之言不可信"，认为"释迦经文虚谬，皆非正理，故不可诵。"[3]思想与外表的对立使接触到罗明坚的人感到矛盾，因而也限制了《天主实录》的影响力。后来利玛窦才发现，在中国佛教僧侣的地位并不如他们之前所认为的那样高，[4]这是由于传教士对于中国情况的了解不够充分所导致的。而改换儒服的行为，在本质上也与穿僧袍并无不同，都是为了与统治阶层结交以获得传教方面的支持。利玛窦谈到儒教时说，"中国人以儒教治国，有着大量的文献，远比其他教派更为著名。就个人来说，中国人并不选择这一教派，他们毋宁是说在研究学问时吸收它的教义。凡做学问有了名气的人

---

[1] 谭树林：《利玛窦易服问题再研究》，第 104 页。

[2] 详见[意]利玛窦：《天主实义今注》，第 3-6 页。

[3] [意]罗明坚：《天主圣教实录》，北京大学宗教研究所，2000 年，第 14 页。

[4] 详见[意]利玛窦、[比]金尼阁：《利玛窦中国札记》（上册），第 138 页："这种寺院特殊作奴仆的阶层被认为是，而且也的确是，全国最低贱和最被轻视的阶层。他们来自最底层的群众，年幼时就被卖给和尚们为奴。他们由作奴仆而成为弟子，以后再接替师父的位置和津贴。人们采用这种继承的办法以便保持职位。但他们里面绝没有一个人是心甘情愿为了过圣洁的生活而选择了参加这一修道士的卑贱阶层的。"



或甚至从事学问研究的人，没有一个是再信任何别的教派的。"[1]这段话表明，利玛窦认识到了士大夫才是中国社会的精英阶层。利玛窦的友人瞿太素是礼部尚书瞿景淳的儿子，正是瞿太素建议利玛窦改换儒服。[2]虽然耶稣会士在日本改换佛教僧侣服饰的经验最初被事实证明是不适用于中国的，但以改换服饰来帮助传教的方法在本质上仍是有效的。

除了改换儒服，利玛窦还积极结交士大夫。他与士大夫的交情为他的传教事业提供了帮助。这一点在他之前的罗明坚已有所实践。传教士用礼物来增加与中国官员的联系，这与当时的海禁政策有关。传教士来中国时正值闭关锁国，"1523 年，嘉靖皇帝强化了本朝开基以来的海禁政策，禁止大明臣民从事任何海上贸易。同年，由于日本朝贡使团在宁波的暴力行为和葡萄牙海盗的活动，皇帝进一步禁止了中外之间的任何海上交往，无论官私。"[3]沙勿略曾经想要偷渡进入中国，但"外国人要登陆是不可能的。事实上，已有极严厉的布告禁止外国人入境，也禁止当地人协助他们这样做。他一点没有被这种威胁所吓倒，但既然没有别的方法入境，他就公开表示要用种种办法偷渡，而且一旦入境，就直接投到当地官员那里，宣布他的使命。"[4]沙勿略在当时就被其他人劝阻，因为这种行为太冒险了，他可能会有生命危险或者沦为囚徒。后来沙勿略并未成功入境，最终病死在了荒岛上。而罗明坚更为幸运地通过礼物与时任两广总督的陈瑞结交，并获得了他的支持。

1581 年，陈瑞成为了两广总督，他一上任就给澳门的葡萄牙人一个下马威，要求他们的主教来总督衙门解释为什么葡萄牙人未经允许聚居在澳门。罗明坚

---

[1] [意]利玛窦、[比]金尼阁：《利玛窦中国札记》（上册），第 131 页。

[2] 详见孙尚扬：《利玛窦与徐光启》，北京：中国书籍出版社，2015 年，第 17-18 页。

[3] [美]夏伯嘉：《利玛窦——紫禁城里的耶稣会士》，向红艳、李春园译，上海：上海古籍出版社，2012 年，第 58 页。

[4] [意]利玛窦、[比]金尼阁：《利玛窦中国札记》（上册），第 160 页。

于 1582 年来到广州，刚好卷入了葡萄牙人与广州知府的纠纷，就去觐见陈瑞。罗明坚以自己的学识和气概打动了陈瑞。他送给陈瑞的礼物——名贵手工艺品和水晶等也起了作用。陈瑞以金钱偿还了礼物，还暗示再为他买一些西洋物品。在了解了一些基督教的教义及礼仪后，陈瑞就允诺了罗明坚在肇庆定居。[1]罗明坚就这样在中国为天主教找到了一位高级的官员作为庇护者，并成为了定居中国大陆的第一位传教士。后来罗明坚还以赠送钟表获得了在广州定居和修建教堂的允许："……长官看来似乎很忧烦，但当他听说到钟表，就变得很感兴趣，吩咐一名秘书以他的名义写一封邀请信，请罗明坚无论如何病一好立刻就去见他，并把那件新奇的玩意儿带去。当这份文书送到了澳门经人推敲时，它证明不止是一封简单的邀请信而已。事实上，它是一份官方的文件，公开允许神父们有权在广州城修建一所房屋和一所教堂。可以很容易想象，在我们的宗教团体之内和在它之外，这产生了多么大的欢乐。长期渴望的理想终于达到了。"[2]

利玛窦记载了中国赠送礼物的文化："送礼是他们的普遍习惯，一般要回赠价值相等的礼物。在这种情形，拜帖里不仅有馈赠人的签名，并且还以华丽的辞藻描述那些礼物……这样馈赠礼物是不断进行的，并且社交的繁文褥礼又那么多，实在难以尽述。"此外他还记述了中国人馈赠金钱的习惯。[3]利玛窦也有着与罗明坚类似的经历。他在南昌时依靠与权贵的医生黄继楼的交情获得了与明朝皇族的接触机会，其中礼物也起了作用："利玛窦决定亲自去拜访黄继楼医生……黄是一个急于展开新奇对话的人，他既被西方事物、利玛窦赠送的礼物和他的话所吸引，又为这个外国人对中国著作的了解而着迷。身为南昌权贵者的医生，黄医生为利玛窦提供了极其宝贵的关系网。他邀请利玛窦参加一个宴会，

[1] 详见[美]夏伯嘉：《利玛窦——紫禁城里的耶稣会士》，第 70-74 页。
[2] [意]利玛窦、[比]金尼阁：《利玛窦中国札记》（上册），第 175 页。
[3] [意]利玛窦、[比]金尼阁：《利玛窦中国札记》（上册），第 100 页。



参加者还有明朝的亲王和他们的亲戚。”[1]“在南昌，利玛窦送给建安王‘按他们的计时法制作的，在黑色大理石上刻出的黄道带，这只钟还指示出日出和日没的时刻，每月昼夜长短。’该礼物受到建安王的‘极大赞美’。此外，在历次与建安王的交往中，利玛窦还送给建安王标有天轨的天球仪、地球仪、小塑像、玻璃器皿等欧洲产品。建安王爱不释手，并且大方回礼。”[2]更不论利玛窦为皇帝送上的礼物了：万历皇帝想起了自鸣钟的事情，利玛窦因此获得了为皇帝献上礼物的机会。他准备了画（其中包括圣母像）、精美的十字架、棱镜、钟、玻璃花瓶等礼物。皇帝把绘有圣母的那幅画送给了太后。太后是佛教徒，把它当作了送子观音图膜拜。利玛窦因可以修理自鸣钟而获得了长期留在北京的机会。[3]

利玛窦与士大夫的结交并不局限在赠送西洋奇物以满足他们的好奇心上，他还帮助士大夫在最关心的科举考试上更容易地获取成功。然而，利玛窦展示他超群的记忆力的初衷是想以记忆力吸引士大夫与他讨论宗教问题：“尽管他声称，他断然否认了中国人中关于他只需读一遍就可把任何书背出来的传闻，但从他给他的朋友莱利奥·帕肖内（Lelio Passionei，他当时住在摩德纳）的一封信中可以看出，他实际上是有意煽动中国人的热情之火：‘他们断定我读书只需一遍就够了，因为从此它就永远留在我记忆当中。尽管我发誓我不是这样，可他们就是不信——特别是因为我在和他们讨论他们的有些（哲学）著作时，有时为了逗趣（per ricreazone），我会凭记忆找出他们的某篇文章，并立即将之一字一句地背出来，然后倒背。’”[4]江西巡抚陆万垓的家族在当时很有声望，陆万垓本人担任过很多职务，也希望培养自己的三个儿子通过科举考试。不仅陆家想要向利玛窦学习记忆术以在科举考试中更容易成功，利玛窦自己也想在他们

---

[1] [美]夏伯嘉：《利玛窦——紫禁城里的耶稣会士》，第 160 页。

[2] 高阳：《礼物与利玛窦的传教策略》，《西部学刊》23（2016）：57。

[3] 详见[美]夏伯嘉：《利玛窦——紫禁城里的耶稣会士》，第 216-218 页。

[4] [美]史景迁：《利玛窦的记忆之宫》，陈恒、梅义征译，上海：上海远东出版社，2005 年，第 194 页。

取得功名后获得回报——推进天主教在中国的发展。[1]利玛窦于 1596 年写作了《西国记法》介绍记忆术，但这本书后来被发现并没有太大的实用性。他在写给阿夸维瓦神父的信中说："关于很多人都想向我学习的西方记忆术，我用中文写了一些口诀和规律，印成小册子送给总督，以供他儿子学习，为此他对我非常感激，然而我知道他的一位好友在读完此书后说：'这些规律的确是真正的记忆方法，但是要运用这些规律则需要有非常好的记性。'"[2]这本书虽然效果并不理想，但却是利玛窦使用适应性策略融入中国社会的努力。

利玛窦在传教时所用的适应性策略，在外表上通过改换儒服接近中国社会的精英士大夫阶层，在人际交往上通过赠送礼物与士大夫阶层结交并获得支持，也为他们所重视的科举考试贡献自己的记忆法，维持着与士大夫的人际网络。然而，有学者发现利玛窦的适应性传教策略曾被误解过：[3]利玛窦的成功使得用礼物传教的做法得到了教会的认可，在他之后的耶稣会士仍继续采用此适应性策略。到了清初，传教士们越来越看重金钱在传教中的作用，甚至认为伊斯兰教的快速发展就是他们以金钱取得的。而实际上，友谊才是利玛窦通过礼物所建构的人际网络之核心。他们并未理解中国文化的"人情关系"，而将以礼物结交士大夫的方式理解成了纯粹功利性的交换。

三、利玛窦传教方法的内在核心——对中国文化的尊重

在利玛窦所建构的人际关系中，礼物并不是与士大夫进行利益交换的工具，而是蕴含着更为丰富的内涵。他不是在以礼物做功利的交换，而是把握了中国文化中的社会交往原则。有研究认为，人作为"经济人"、作为复杂的计算机器而行动，是在经济理性主义产生后才开始的。人作为经济动物的历史并不长。

[1] 详见[美]史景迁：《利玛窦的记忆之宫》，第 6 页。
[2] [意]利玛窦：《利玛窦书信集》，文铮译，[意]梅欧金校，北京：商务印书馆，2018 年，第 191-192 页。
[3] 详见肖清和：《礼物与明末清初天主教的适应策略》，《东岳论丛》3（2013）：81-94。



莫斯在《礼物》一书中以不同地域的文化为案例，讨论了与赠礼和与无私相对立的“利益”观念。他认为，虽然在原始社会中人们已经以个人利益——功利来做事，但这与后来的经济理性主义仍然不同。甚至在古代道德中，“利益”最初所具有的含义只是“善”和“快乐”，而非后来人们所理解的物质方面的有用性。[1]在莫斯的礼物范式中，礼物交换是由给予、接受和回报这三重义务所支配的体系，其心理机制在于赠送礼物所引起的相互期待。交换礼物是道德性的，其目的在于使赠礼和受礼的双方产生友好的感情，而不是为了贸易和交换，因而并不具备功利性。交换双方的关系并不像做交易那样在交换行为完成之时就结束了。此外，礼物的赠送和接受还具有不可逆性：“一旦发动，赠礼者和受礼者就会卷入连续往还的链条，双方要根据互动的状况继续做出恰当的反应，于是礼物交换就很难有真正的终结。”[2]礼物范式揭示了曾被自由主义经济学和功利主义所遮蔽的现实，即社会的团结离不开情感和道义，这也是中国文化中的“人情义理”。[3]

中国的礼物交换在自身的文化中建构起了独特的体系。中国的礼物交换以人情义理为前提，所交换的礼物多是实物性的消费品，且金钱在礼物交换中扮演着重要的角色。这也与利玛窦在《札记》中记述的发现具有一致性。阎云翔在下岬村的人类学研究证明了礼物交换在不同国家或不同文化中具有不同的体系。以往的研究已经发现了礼物交换观念的两种相反的类型：毛利人的礼物交换要求对每一个礼物做回馈，否则超自然的力量会惩罚没有回礼的人；而印度人的礼物交换则拒绝回馈，否则接受了回礼的人会遭受神罚。这两种礼物交换的共同点是礼物都具有超自然的力量，且人和物不存在绝对的分离。然而，在

---

[1] 详见[法]马塞尔·莫斯：《礼物——古式社会中交换的形式与理由》，汲喆译，北京：商务印书馆，2017年。

[2] 汲喆：《礼物交换作为宗教生活的基本形式》，《社会学研究》3（2009）：9。

[3] 汲喆：《礼物交换作为宗教生活的基本形式》，第16页。

下岬村所呈现出的礼物交换的中国体系则以世俗的人情伦理为前提。下岬村的村民不会将礼物循环流通，而是把收到的礼物消费掉。在回赠礼物时，人们为了避免造成还债的印象，会选择与之前收到的赠礼不同的实物或数量不同的金钱。阎云翔认为，这是由于礼物是必须被让渡的，回赠同样的礼物会被认为是对送礼者的拒绝。然而，中国人的礼物虽然不包含超自然的性质，不具备“礼物之灵”，却传达着感情联系——人情，而人情是不可让渡的。它将馈赠双方联系在了一起。[1]利玛窦第一部以中文写作的书是《交友论》（1595 年出版）。在这本书中，利玛窦引用了古希腊罗马先哲关于友谊的格言。这本著作写成后在天主教内外影响很大。冯应京在《刻交友论序》中说道：“西泰子间关八万里东游于中国，为交友也。其悟交道也深，故其相求也切，相与也笃，而论交道独详……夫交非泛泛然，相欢恰、相施报而已。”[2]利玛窦在维系人际网络过程中所赠送的礼物，正是为了与士大夫形成友好的关系。而士大夫也对他的礼物进行回礼，支持他的传教事业。这是出于礼尚往来的社会交往原则，即“往而不来，非礼也；来而不往，亦非礼也”。冯应京所说“相欢恰、相施报”证明利玛窦的人际往来遵循儒家乐施礼报的原则，即“乐也者，施也；礼也者，报也。乐，乐其所自生；而礼，反其所自始。”

利玛窦传教事业的成功，还在于他会通天主教思想与儒家思想，与士大夫阶层产生了两种文明之间的碰撞。他将西方的科学知识带到了中国，以自然理性吸引士大夫。金尼阁在介绍利玛窦的中文著作时，对《天主实义》评价道：“这本新著作所包含的全是从理性的自然光明而引出的论点，倒不是根据圣书的权威。……这本书里还包含摘自古代中国作家的一些合用的引语，这些段落并非

1 详见阎云翔：《礼物的流动——一个中国村庄中的互惠原则与社会网络》，上海：上海人民出版社，2017 年。

2 [意]利玛窦：《交友论》，北京大学宗教研究所，2000 年，第 3 页。



仅仅作为装饰，而是用以促使读别的中文书籍的好奇的读者接受这部作品。"[1]利玛窦的教育经历为他在传教事业中获得成功起到了重要作用。利玛窦出身名门，在 1568 年被送到罗马大学学习法律，于 1571 年加入耶稣会。《耶稣会教育总纲》（《修学进程》）有两个目标：一，让学生学习拉丁文和希腊文。二，灌输基督教的道德价值。《修学进程》规定了学习西塞罗的修辞课程，还要求学习不少于三年的哲学课程。哲学课程几乎全是学习亚里士多德的作品。耶稣会还教授数学，其核心是几何学。而几何学极大地推动了制图学的发展。[2]利玛窦后来以几何学、数学知识赢得了声望。1585 年，"利玛窦发现他挂在墙上的有外文标注的世界地图既使中国人产生了极大的兴趣，也强烈地冲击了中国人的中国即天下的世界观。知府王泮见后亲自督印了这幅地图的第一个中文版（名为《山海舆地全图》）。""曾自制过地图的李之藻，在北京见到该图的新版后，立即接受了此图中的地理观，李氏并因此成为传教士的密切朋友。"[3]利玛窦因善于数学得以接下绘制中文地图的工作，在绘制地图时他不忘传播福音："利玛窦受过很好的数学训练，他在罗马攻读了几年数学……应长官之请，他马上进行这项工作，那和他传播福音的想法是完全一致的……当描述各国不同的宗教仪式时，他趁机加进有关中国人迄今尚不知道的基督教的神迹的叙述。他希望在短时期内用这种方法把基督教的名声传遍整个中国。"[4]利玛窦意识到地图对于中国人的吸引，甚至开始亲自用铜和铁制作地球仪和天球仪，还刻制日晷作为给官员的礼物。[5]利玛窦甚至以西方科学吸引了一位官员入教：许胥臣官至通政司，他读过《天主实义》后表示很不喜欢，后来有人以他所感兴趣的科学（地球仪、《坤舆万国全图》）来吸引他，告诉他天主教的信仰比这些科学更

[1] [意]利玛窦、[比]金尼阁：《利玛窦中国札记》（下册），第 161 页。

[2] 详见[美]夏伯嘉：《利玛窦——紫禁城里的耶稣会士》，第 2-17 页。

[3] 孙尚扬：《明末天主教与儒学的互动》，北京：宗教文化出版社，2013 年，第 14-15 页。

[4] [意]利玛窦、[比]金尼阁：《利玛窦中国札记》（上册），第 203 页。

[5] 详见[意]利玛窦、[比]金尼阁：《利玛窦中国札记》（上册），第 205 页。

加深奥。他由此以科学为契机，成为了天主教徒。[1]利玛窦与徐光启一同翻译《几何原本》更是以科学吸引士大夫的著名例子。

利玛窦意识到了中国社会看重书籍的特点，采用哑式传教法，以著作传教。他勤于写作、选择著书传教不仅是为了与争取士大夫认可的上层传教路线相适应，也是因为他发现了"所有教派多以书籍、而不是以口讲做宣传，获取高官厚禄也是利用撰写佳作，而不是利用口才获得"。[2]利玛窦凭借他超群的记忆力将西方书籍介绍到中国，除了前文提到的《交友论》，他还写作了《畸人十篇》和《二十五言》。"他用汉语出版的《畸人十篇》一书就是由对普拉努德斯（Planudes）的《伊索的生平》一书几乎是逐字逐句的抄录以及对爱比克泰德的著作的详尽释义两部分所组成……毫无疑问，在其早些时候出版的著作中，利玛窦同样也是依靠他的记忆力完成的。在他于 1595 年出版的《交友论》一书中，利玛窦随意引用安德烈亚·德雷森迪（Andrea de Resende）以同样的书名选编的数十个经典作家的作品。尽管我们不能肯定利玛窦在旅行时随身没有带雷森迪的著作，但他带的可能性不大。更有可能的是，他在学校读书期间，读了雷森迪的大量作品，并将它们深深地铭刻在记忆之中。"[3]史景迁认为他的《二十五言》也是依靠记忆力出版的爱比克泰德作品的中文版。

《天主实义》是利玛窦会通耶儒、著书传教最具代表性的作品。这本书出版于 1603 或 1604 年，是一部对话体著作，介绍了天主教信仰并反驳了中国流行的其他信仰。例如第四篇"辩释鬼神及人魂异论，而解天下万物不可谓之一体"，驳斥了气一元论，也反驳了至高者与万物混同、人以仁与天地万物为一体的说法。第五篇"辩排轮回六道、戒杀生之谬说，而揭斋素之正志"，专门批驳佛教的轮回信仰，并批驳守斋者的虚伪。利玛窦在最后提出了他认为的斋戒之

[1] 详见孙尚扬：《明末天主教与儒学的互动》，第 15-16 页。

[2] 详见孙尚扬：《明末天主教与儒学的互动》，第 21 页。

[3] [美]史景迁：《利玛窦的记忆之宫》，第 196 页。



目的：恳求天主原谅、克服欲望以及追求精神上的乐趣。此外这本书还讨论了伦理学、人性和行为修养问题。《天主实义》获得了一些士大夫的认可，利玛窦在给其他耶稣会士的信中写道："中文版的《天主实义》已由一位官员身份的中国学者审阅校订过，此人也是我们的朋友。他非常谨慎，每改动一字都要事先与我商议。我对此书非常满意，有机会我会给您寄去。"[1]

除了中国士大夫的帮助，这本书的内容还继承了利玛窦之前的传教士的经验。1593 年，利玛窦在耶稣会亚洲视察员范礼安（Alessandro Valignano，1539-1606）的要求下写作新的要理本，以代替罗明坚在 1584 年出版的《天主实录》。范礼安要求新书引用中国经典来说服士大夫。[2]梅谦立认为"《天主实录》对《天主实义》有很明显的影响。后者保持原来的对话录体裁，而且利玛窦使用了《天主实录》的三十多个段落，这大概占到整个《天主实义》的百分之五。"[3]例如《天主实义》的第三篇"论人魂不灭大异禽兽"，就与《天主实录》的第六节"论人魂不灭大异禽兽章"很相似。除了罗明坚，范礼安的《日本要理本》也对利玛窦写作《天主实义》产生了影响。梅谦立认为，"范礼安的《日本要理本》明显地分为哲学与教条两部分。当利玛窦写中文著作的时候，他贯彻了范礼安所提倡的区分，撰写了两类不同的著作：针对士大夫他写了《天主实义》；对基督信仰有兴趣的人，利玛窦及其他耶稣会士写了《天主教要》。"[4]梅谦立对比了《日本要理本》和《天主实义》的文字，认为"《天主实义》的前七篇对应于《日本要理本》的前五讲。《天主实义》用中文写，直接面对士大夫，只有第八篇简略地讨论基督信仰。在《天主实义》中，我们可以看到很多

[1] [意]利玛窦：《利玛窦书信集》，第 215 页。根据注释，这位官员是冯应京。

[2] 详见[意]利玛窦：《天主实义今注》，第 6 页。

[3] [意]利玛窦：《天主实义今注》，第 7 页。

[4] [意]利玛窦：《天主实义今注》，第 11 页。

段落是利玛窦从《日本要理本》中翻译出来的。学者都忽略了这件事。"[1]《天主实录》的后半部分有很多介绍教义（例如三位一体、天堂地狱、十诫、圣母感孕生子，耶稣复活）的内容，但利玛窦吸取了罗明坚和范礼安的经验，在写作时并未将这些内容大量加入到《天主实义》中，而是以自然理性传教。

范礼安在要求利玛窦写作要理本时，还要求他将儒家经典译成拉丁文。因而利玛窦也认真学习了四书五经。[2]利玛窦将他在中西方所学的知识结合了起来。在《天主实义》的第六章中，"利玛窦立即把天主教的自由意志理论与儒家的诚意等同起来，认为这两者都被当做道德的基石。"[3]利玛窦认为诚意是修齐治平的根基："儒者以诚意为正心、修身、齐家、治国、平天下之根基，何能无意乎？高台无坚基不起，儒学无诚意不能立矣。"然后他强调从正心到平天下，"凡所行事皆不得有意，则奚论其诚意乎，虚乎？"接下来他转到了善恶的自由意志："且意非有体之类，乃心之用耳，用方为意，即有邪正。""善恶德慝，俱由意之正邪，无意则无善恶、无君子小人之判矣。"有学者甚至认为《天主实义》远不像一本教理书，因为这本书"通过引证儒家典籍，以期获得中国士绅的支持。利玛窦选择适合中国人伦理观念的话语解释教义，强调天主教所追求的道理与儒家士人的伦理理想'仁义'别无二致，从而使耶儒思想有机统一起来，成为东西方哲学思想对话的中介者。"[4]利玛窦将天主教与儒学思想会通，以此论证儒家思想与天主教思想可以并行不悖，彰显儒家思想中可以印证天主教思想的部分。利玛窦以此自觉地做到了跨文化传播的要点，即"对其他文化引以作为基础的经典进行再解释，使之趋同于自己的文化"。[5]

---

1 [意]利玛窦：《天主实义今注》，第 12 页。

2 详见[意]利玛窦：《天主实义今注》，第 25 页。

3 [美]夏伯嘉：《利玛窦——紫禁城里的耶稣会士》，第 242 页。

4 乐文红、范丽珠、李稣光：《"利玛窦规矩"对天主教中国化的启示》，《中国宗教》11（2021）：81。

5 何俊：《跨文化传播中的思想对话——利玛窦的天主论证与中西哲学比较》，《哲学研究》2（1998）：44。



利玛窦对于礼仪之争的态度体现了他如何在传教、荣神的同时，尊重、适应中国文化。1603 年 12 月，利玛窦作为传教区的神长，对于中国人的祭孔祭祖仪式发出了历史性的文件。这份文件被认为对于耶稣会士在中国传教具有可行性且是必不可少的。利玛窦在这份文件中提出了两点指导：“（1）遵守中国传统的尊孔礼仪；（2）认为中国人祭奠祖宗的仪式‘大概’不是迷信，因为这些仪式并不能视为有明显的迷信色彩，而更明显的倒是有排除这种迷信观念的成分。”[1]利玛窦曾对祭祖仪式这样评价：“信奉儒教的人，上至皇帝下至最低阶层，最普遍奉行的是我们所描述过的每年祭祀亡灵的仪式。据他们自己说，他们认为这种仪式是向已故的祖先表示崇敬，正如在祖先生前要受崇敬一样。他们并不真正相信死者确实需要摆在他们墓前的供品；但是他们说他们之所以遵守这个摆供的习俗，是因为这似乎是对他们已故的亲人表示自己的深情的最好的办法。……他们这样做是希望孩子们以及没有读过书的成年人，看到受过教育的名流对于死去的父母都如此尊敬，就能学会也尊敬和供养自己在世的父母。这种在死者墓前上贡的做法似乎不能指责为渎神，而且也许并不带有迷信的色彩，因为他们在任何方面都不把自己的祖先当作神，也并不向祖先乞求什么或希望得到什么。”[2]对于祭孔仪式，利玛窦认为人们崇敬孔子的方式与尊敬祖先一样：“法律规定在每座城市并且是该城中被认为是文化中心的地点都建造一座中国哲学家之王的庙宇。……庙中最突出的地位供着孔子的塑像，如果不是塑像，则供奉一块用巨大的金字书写着孔子名讳的牌位。……每年孔子诞辰以及习惯规定的其他日期，都向孔子贡献精美的肴馔，表明他们对他著作中所包含的学说的感激。他们这样做是因为正是靠着这些学说，他们才得到了学位，而国家也才得到了被授予大臣官职的人们的优异的公共行政权威。他们不向孔子祷告，也不

[1] [美]苏尔、诺尔编，《中国礼仪之争西文文献一百篇（1645-1941）》，沈保义、顾卫民、朱静译，上海：上海古籍出版社，2001 年，引言第 3 页。

[2] [意]利玛窦、[比]金尼阁：《利玛窦中国札记》（上册），第 133-134 页。

请求他降福或希望他帮助。”[1]耶稣会士秉持利玛窦的文化适应性传教策略，允许信徒祭孔祭祖，但他们的传教方式引起了其他教派的质疑和反对。多明我会的黎玉范（Juan Bautista de Morales, 1597-1664）于 1633 年来到福建福安传教，但他不认可信徒的祭孔祭祖行为。然而在此之前耶稣会已经在福建奠定了传教基础。在多个教派针对中国礼仪进行协商无果之后，黎玉范对于耶稣会的传教方法向罗马教廷提出了意见。[2]1645 年 9 月罗马教廷第一次对于礼仪之争表态：对于祭孔，罗马教廷认为即使是假装，教徒们也不能参加这种活动。对于祭祖，罗马教廷也持同样的态度，并要求教徒们“不能以任何方式正式为先人设祭坛、立牌位，更不可以祈祷、供祭先人，即使其意图是装装样子也是不允许的。”[3]在 1704 年，罗马教廷宣布“传教士在任何情况下都不能允许基督徒主持、参与或者出席一年数度例行的祭孔、祭祖的隆重仪式，我们宣布这种供祭是带有迷信色彩的。”[4]而康熙皇帝对此的态度是：“自今以后，若不遵利玛窦的规矩，断不准在中国住，必逐回去。”[5]在 1720 年，康熙皇帝在一次面谕中又提到了祭孔祭祖的问题：“尔西洋人，自利玛窦到中国，二百余年，并无贪邪淫乱，无非修道，平安无事，未犯中国法度……中国供神主，乃是人子思念父母养育。譬如幼雏物类，其母若殒，亦必呼号数日者，思其亲也。况人为万物之灵，自然诚动于中，形于外也。即尔等修道之人，倘父母有变，亦自哀恸。倘置之不问，即不如物类矣，又何足与较量中国敬孔子乎？圣人以五常百行之大道，君臣父子之大伦，垂教万世，使人亲上死长之大道，此至圣先师之所应敬也。尔西洋亦有圣人，因其行事可法，所以敬重。多罗、阎当等知识扁浅，何足言天，何知

---

1 [意]利玛窦、[比]金尼阁：《利玛窦中国札记》（上册），第 134 页。

2 详见张先清：《多明我会士黎玉范与中国礼仪之争》，《世界宗教研究》3（2008）：58-71。

3 详见[美]苏尔、诺尔编，《中国礼仪之争西文文献一百篇（1645-1941）》，第 3-6 页。

4 [美]苏尔、诺尔编，《中国礼仪之争西文文献一百篇（1645-1941）》，第 17 页。

5 详见[意]马国贤：《清廷十三年——马国贤在华回忆录》，李天纲译，上海：上海古籍出版社，2013 年，第 148 页。



尊圣？"[1]直到 1939 年 12 月 8 日，教宗庇护十二世公布指令，才对礼仪之争给出了官方的结论。这项指令表示：尊孔仪式不含有宗教性质，而只是为了表达对于伟大人物的崇敬以及对祖宗传统的尊重，因而天主教徒可以出席尊孔仪式。祭祖仪式也是允许和适当的。不论是亡者或者其画像，甚至是刻有亡者姓名的牌位，都可以对它们礼敬。[2]最终这项争论的解决方法还是回到了利玛窦所提出的观点上，即尊重认可中国的文化传统。

四、结语

利玛窦的合儒策略在儒家思想和基督教思想之间求同，对于中西方文化交流在客观上起到了促进的作用。然而，他的传教方式在士大夫中和教会内部都曾引起不满。利玛窦认为中国古典文献中的"天"、"上帝"等术语可以被用来表示基督教中的"神"，并认为宋明理学由于受到三教合一的影响曲解了古典文献的原意，将人格神变成了非人格性的理。因此利玛窦和他传教方式的追随者们推崇"古儒"而批评"近儒"，想要为中国古典文献中的一些概念注入基督教中的对神的理解。他们认为四书是中国哲学的精华和核心，并且其中没有任何一处违背理性和自然法，且中国经典中蕴涵着基督教真理，基督教不是中国人认为的外来之物，而是出自中国人自己的经典的值得尊敬的东西。[3]这种传教方式使基督教思想与儒家思想不那么矛盾，但是也使中国的信徒容易产生误解，这正是他的教会内部反对者所担心的——中国信徒在基督教信仰中看到的是儒家经典，同时忽视了两种文化相冲突的部分。因此有观点认为利玛窦的"适应性策略"只是追求最低限度的"求同"，只是"找到了一种能够使中国学者在心理上能够接受基督宗教信仰的方式"。[4]在教会外部，反对的声音也批评他的合儒路线。明末

---

[1] [意]马国贤：《清廷十三年——马国贤在华回忆录》，第 157-158 页。

[2] 详见[美]苏尔、诺尔编，《中国礼仪之争西文文献一百篇（1645-1941）》，第 175-177 页。

[3] 详见汪聂才：《〈中国哲学家孔子 • 前言〉对利玛窦传教策略的辩护》，《基督宗教研究》1（2020）：197。

[4] 详见[德]李文潮：《龙华民及其〈论中国宗教的几个问题〉》，《国际汉学》1（2014）：61-78。

的佛教大师蕅益智旭（1599-1655）写作的《辟邪集》采用联儒的方式批判天主教，认为传教士合儒辟佛、以耶释儒在实际上是对儒家道脉的混乱。[1]

龙华民（Nicolas Longobardi，1556-1654）作为利玛窦的继任者，所采用的下层传教路线与利玛窦的传教方法大不相同。龙华民不以自然理性说服信徒，而是直接委派教会中的人作为使者先去神父想去的地方，请当地的人来听教士讲解圣教问题。神父到场后就开始向众人讲解天主的真道、《天主十诫》。神父讲解完后就让众人瞻仰圣像，并将《天主教要》分发给积极者。龙华民的这种传教方法成果显著，仅一年在韶州寓所就施洗了一百四十多位信徒。[2]有研究强调，由于对传教士们来说，传教的重点在于增加信徒，而不论信徒属于大众还是精英，因此在事实上，利玛窦认为龙华民的下层传教方式是他的上层传教路线的有益补充和平衡。因为他只见过龙华民一面，却选择龙华民为他的继任者。此外，也有文献显示利玛窦对龙华民的评价非常高。而他们传教理念的区别在于，利玛窦"强调信仰和理性的平衡，天主启示和人类经验的融合"，认为不同民族的文化不仅是合乎人性的自然表达，也是天主奥秘在世界各地的显现。利玛窦不认可"太极"和"理"，因为它们展现出了在基督教信仰看来是无神论的世界观。他将这些概念归为佛道的教义，不认可它们是儒家本来的学说，并主张以儒家经典（古儒）来反对宋明理学（近儒）。而龙华民将儒家思想看作整体，接受宋明理学对儒家经典的解释，同时认为天主的呈现具有固定的形式，因此要通过已有的方式来理解教义，将儒家思想与基督教思想分别独立开来。[3]这两种传教方法目的一致且具有互补性，对于传教士们来说都是不可缺少的。历史也表明，基督教在中国的传播过程是复杂的。

---

1 详见杨净麟：《略论蕅益智旭的〈辟邪集〉对天主教天主观的批判》，《宗教学研究》4（2010）：95-100。

2 详见[意]利玛窦：《耶稣会与天主教进入中国史》，文铮译，梅欧金校，北京：商务印书馆，2014 年，第 315 页、375 页。

3 详见李天纲：《龙华民对中国宗教本质的论述及其影响》，《学术月刊》5（2017）：165-184，和[德]李文潮：《龙华民及其〈论中国宗教的几个问题〉》：73。



有研究证明，宗教的本土化是经历史证明的普遍现象。世界性宗教之所以能够做到广泛地传播，就在于它们可以适应不同的文化和社会。即便基督教的诸多宗派都宣称自身的信仰方式最为贴近传统（这也是明末清初的传教士们争论的目的，即传达准确的信仰），但事实证明，不同的国家或地区、不同的文化背景都为各种宗派添加了特色："德国的路德宗不同于美国的，乌克兰的天主教不同于爱尔兰的，希腊的东正教不同于俄罗斯的……由此可见，宗教与文化总是相互渗透，相互影响……"[1]佛教与基督教一样都是中国的外来宗教，但佛教经过了中国化，诞生了禅宗、天台宗、净土宗等宗派，在中国焕发了活力，与儒道并称三大教。事实上，明末清初的传教士在期望传播准确的基督教思想的同时，也（或者说不得不）以尊重的态度认真研究中国文化。例如 1667 年到 1668 年间传教士们召开的广州会议，目的在于辩论传教方式和如何对待中国礼仪。耶稣会士为辩护利玛窦的传教策略，决定以学术性的翻译方法来翻译儒家经典并介绍给欧洲人，希望以此获得欧洲人的理解。二十年后诞生的《中国哲学家孔子》一书被认为是其产物。它第一次向欧洲展示了中国《大学》、《中庸》和《论语》的拉丁文译文，被看作是利玛窦在中国适应性传教策略的巅峰之作。[2]利玛窦的传教方法至今仍有借鉴意义。无论是宗教的本土化还是中国化，尊重并认真了解不同的文化，才能为有效的、和平的文化交流打下基础。

[1] 张志刚：《"宗教中国化"义理沉思》，《世界宗教研究》3（2016）：23。

[2] 详见汪聂才：《〈中国哲学家孔子·前言〉对利玛窦传教策略的辩护》，187-213。

参考文献

[比]柏应理等，《中国哲学家孔夫子》（第一卷前言），汪聂才、齐飞智等译，郑州：大象出版社，2021 年。

郭熹微：《试论利玛窦的传教方式》，《世界宗教研究》1（1995）。

高阳：《礼物与利玛窦的传教策略》，《西部学刊》23（2016）。

何俊：《跨文化传播中的思想对话——利玛窦的天主论证与中西哲学比较》，《哲学研究》2（1998）。

计翔翔：《关于利玛窦衣儒服的研究》，《世界宗教研究》3（2001)。

汲喆：《礼物交换作为宗教生活的基本形式》，《社会学研究》3（2009）。

[意]利玛窦，《交友论》，北京大学宗教研究所，2000 年。

[意]利玛窦，《耶稣会与天主教进入中国史》，文铮译，[意]梅欧金校，北京：商务印书馆，2014 年。

[意]利玛窦，《天主实义今注》，[法]梅谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2015 年。

[意]利玛窦、[比]金尼阁，《利玛窦中国札记》，何高济、王遵仲、李申译，北京：商务印书馆，2017 年。

[意]利玛窦，《利玛窦书信集》，文铮译，[意]梅欧金校，北京：商务印书馆，2018 年。

[意]罗明坚，《天主圣教实录》，北京大学宗教研究所，2000 年。

李天纲：《龙华民对中国宗教本质的论述及其影响》，《学术月刊》5



（2017）。

[德]李文潮：《龙华民及其〈论中国宗教的几个问题〉》，《国际汉学》1（2014）。

乐文红、范丽珠、李稣光：《“利玛窦规矩”对天主教中国化的启示》，《中国宗教》11（2021）。

[意]马国贤，《清廷十三年——马国贤在华回忆录》，李天纲译，上海：上海古籍出版社，2013 年。

[法]马塞尔·莫斯，《礼物——古式社会中交换的形式与理由》，汲喆译，北京：商务印书馆，2017 年。

戚印平：《远东耶稣会士关于易服问题的争议及其文化意义》，《浙江学刊》3（2003）。

[美]苏尔、诺尔编，《中国礼仪之争西文文献一百篇（1645-1941）》，沈保义、顾卫民、朱静译，上海：上海古籍出版社，2001 年。

[美]史景迁，《利玛窦的记忆之宫》，陈恒、梅义征译，上海：上海远东出版社，2005 年。

孙尚扬：《从利玛窦对儒学的批判看耶儒之别》，《哲学研究》9（1991）。

孙尚扬，《明末天主教与儒学的互动》，北京：宗教文化出版社，2013 年。

孙尚扬，《利玛窦与徐光启》，北京：中国书籍出版社，2015 年。

[法]涂尔干，《社会分工论》，渠东译，北京：三联书店，2000 年。

谭树林：《利玛窦易服问题再研究》，《世界宗教研究》5（2012）。

汪聂才：《〈中国哲学家孔子·前言〉对利玛窦传教策略的辩护》，《基督宗教研究》1（2020）。

[美]夏伯嘉，《利玛窦——紫禁城里的耶稣会士》，向红艳、李春园译，上海：上海古籍出版社，2012 年。

薛焱，《当代中国主流文化认同研究》，北京：社会科学文献出版社，2016 年。

杨净麟：《略论蕅益智旭的〈辟邪集〉对天主教天主观的批判》，《宗教学研究》4（2010）。

阎云翔,《礼物的流动——一个中国村庄中的互惠原则与社会网络》，上海：上海人民出版社，2017 年。

曾传辉：《坚持我国宗教中国化方向重在深化文化认同》，《宗教学研究》3（2017）。

张践：《利玛窦〈天主实义〉对于宗教中国化的启示》，《世界宗教文化》1（2021）。

赵伟：《耶合释道：利玛窦对中国佛教早期传播经验的借鉴》，《天津社会科学》6（2000）。

张先清：《多明我会士黎玉范与中国礼仪之争》，《世界宗教研究》3（2008）。

张志刚：《“宗教中国化”义理沉思》，《世界宗教研究》3（2016）。



Implications of Matteo Ricci's Missionary Methods for Sinicization of Christianity

YANG Sitong (Peking University)

Abstract: Matteo Ricci had a significant impact on the cultural exchanges between China and the West during the Ming and Qing dynasties. His adaptive missionary methods drew the attention of scholars at home and abroad, and was an important part of Sinicization of Christianity. Matteo Ricci not only adhered to the adaptive missionary strategy and gained the support of the literati-official class by changing his Confucian costumes and presenting western things, but also studied and translated Confucian classics in depth, and wrote missionary books in Chinese. Through the collision of Christian thought and Confucianism, he promoted the mutual understanding between China and the West. His missionary experience revealed the importance of respecting and seriously learning to understand different cultures, shedding light on the Chinese Rites Controversy that had lasted for centuries and caused heated debates between East and West, and is still important for cultural exchanges today.

Keywords: Matteo Ricci, Adaptive missionary methods, Sinicization of Christianity, Chinese Rites Controversy

女也不是无男，男也不是无女：哥林多前书十一章2至16节对两性创造次序的援用

李浩（新加坡神学院）

摘要：保罗书信对创世记两性创造次序的援用常被视为一项约定俗成的准则来为两性间关系树立规范性的原则。本文透过对哥林多前书十一章 2～16 节进行分析，深究其援用两性创造次序的意图和性质。本研究结合文本互涉方法和社会—文化背景分析，将研究经文置于其自身的写作情境、社会学处境和第二圣殿时期犹太诠释史中加以评述和阐释。研究指出，哥林多前书十一章 2 至 16 节因应受众所处的希罗荣辱文化，辩证性地强调“女性从属于男性的关系”和“两性互惠、合一”的主旨，其中兼具文化适应和抗文化的论述意图。哥林多前书自身的文脉思路和圣经中对“创造［出生］次序”原则的发展所示，保罗主要为建立两性间“互惠与合一”的关系，他无意以两性创造次序来建立女性从属男性的跨处境之绝对原则。

关键词：两性创造次序、哥林多前书十一章 2 至 16 节、文本互涉、处境化、第二圣殿时期犹太文献

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202312_(21).0012

哥林多前书十一章 2 至 16 节诉诸于两性创造次序的传统来指导有关蒙头的问题和两性间的关系。本文将探讨保罗究竟如何以及为何援用创世记的两性创造叙事，该援用又具有怎样的性质？



一、文献回顾和研究方法

女性主义运动以前的传统主义诠释普遍将女性的从属观念建立在哥林多前书十一章 2～16 节和提摩太前书二章 8～15 节的字面解释以及对创世记两性创造的引述中。[1] 女性主义以降，伴随历史评鉴学分析的发展，女性主义诠释者开始指出圣经启示的语言受制于历史及文化的制约，因而需要进行重新诠释——去父权化诠释。[2] 作为对女性主义诠释的回应，福音派的诠释态度大致有两种立场：福音派女性主义的诠释和延续传统主义的互补论诠释。在对创造次序的分析中，平等论者 Conway 和 Hess 以"两性创造中的平等—堕落后进入从属的父权制关系—在基督里的新创造恢复了两性的平等"为救赎叙事结构来处理圣经的两性地位。[3] Fee 基于对"历史和文化背景"的强调来分析哥林多前书十一章 2～

1 例如，Origen 和 Chrysostom，以及 Tertullian, De baptismo, 17; Claude Jenkins, "Origen on I Corinthians. IV," JTS 10, no. 37 (1908): pp.41–42; Const. ap. 3:9; Chrysostom, Hom. Phil. 13；中世纪的 Aquinas 亦然，见 Summa Theologica, Ⅰ, q92, a1, ad1；改教家 Luther 也将女性从属地位根植于创造次序，参 Martin Luther, Lectures on Genesis: Chapters 1–5, ed. Pelikan, Jaroslav, vol. 1, 65 vols., LW (Saint Louis: Concordia Publishing House, 1958), 69; Martin Luther, "Lectures on 1 Timothy," in LW, ed. Hilton C. Oswald, vol. 28 (St. Louis, MO: Concordia, 1973), pp.277–78。Calvin 则将女性的从属地位建基于自然创造秩序之上。John Calvin, Commentaries on the First Book of Moses Called Genesis, trans. John King, CC (Edinburgh: Calvin Translation Society, 1847), p.129; John Calvin, Commentary on the Epistles of Paul the Apostle to the Corinthians, trans. William Pringle, CC (Edinburgh: Calvin Translation Society, 1848), p.357; John Calvin, Commentaries on the Epistles to Timothy, Titus, and Philemon, trans. William Pringle, CC (Edinburgh: Calvin Translation Society, 1856), p.68.

2 E. C. Stanton, The Woman's Bible (Boston: Northeastern University Press, 1993), pp.7–13; Elisabeth Schüssler Fiorenza, "Interpreting Patriarchal Traditions," in The Liberating Word: A Guide to Nonsexist Interpretation of the Bible, ed. Letty M. Russell (Philadelphia: Westminster, 1976), pp.39–61; Rosemary Radford Ruether, Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology (Boston: Beacon, 1983), pp.22–27. 在术语上，feminism（通常译为"女权主义"）和 womanism（通常译为"女性主义"）有微妙区别。后者通常针对非洲或美国黑人妇女等非中产阶级的女性运动，而前者则倾向职业女性的中产阶级运动。为便于综合性的探讨，本文将以女性主义（诠释）来统称所有 feminism 和 womanism 的女性活动（诠释）。此外，若无特殊说明，本文将统一使用"传统主义者"（traditionalist）来形容女性主义运动之前的基督教从属主义观念，使用"互补论"（complementarian）来形容女性主义运动后福音派的从属主义观念，使用"平等论"（egalitarian）来形容福音派的两性平等观念。

3 对创世记两性地位诸多的讨论文章散见于 Priscilla Papers 中，而 Conway 和 Hess 的讨论最详细且最具代表性：Mary L. Conway, "Gender in Creation and Fall: Genesis 1–3"; Richard S. Hess, "Equality with and

16 节对两性创造次序的援用，否定将创造次序视为界定两性关系的绝对原则，认为保罗的援引性质侧重描述性结果。[1] 互补论者 Ortlund 则认为两性的从属关系地位乃建基于创世记的两性创造次序原则，且认为创世记一至三章的诸多文法释经可视为佐证。[2] 如 Schreiner 指出，哥林多前书十一章 2～16 节对两性创造次序的援用旨在论证女性的从属地位，因创造次序乃创世记明确规定的一项原则化教导。[3] 诸多学者直接或间接地参与了对哥林多前书十一章 2～16 节之创造次序援用分析的讨论中，相关的文献散见他们的注释书和文章中，费侬（Fee）的注释在文法释经上为平等论提供支持；Fitzmyer 和 Gardner 等人则在文法释经上为互补论辩护。更值得留意的诠释趋势则是采用社会科学评鉴（social scientific criticism）的分析来讨论哥林多前书。Ciampa 和 Rosner、Thiselton、Gundry-Volf、何善斌和张达民等学者则尝试将书信的分析置于哥林多城市的社会—文化背景中进行阐释；Ciampa 和 Rosner 对该卷书进行了详实的文本互涉

Without Innocence: Genesis 1-3," in Discovering Biblical Equality, 2nd ed., pp.35–52, pp.79–95.

[1] Gordon D. Fee, "Praying and Prophesying in the Assemblies: 1 Corinthians 11:2–16," in Discovering Biblical Equality, 2nd ed., pp.142–60. Westfall 的研究最具代表性，她将保罗书信置于当时代的文化背景中进行审视，继而辨析保罗书信两性观的阐述意图。Cynthia L. Westfall, *Paul and Gender: Reclaiming the Apostle's Vision for Men and Women in Christ* (Grand Rapids: Baker Academic, 2016), 尤其见 pp.62–63.

[2] 对创世记两性地位诸多的讨论文章散见于 CBMW News 和 JBMW，以及 Eikon 中，而 Ortlund 的讨论最常被引用，也最具代表性：Raymond C. Ortlund Jr., "Male-Female Equality and Male Headship Genesis 1–3," in Recovering Biblical Manhood and Womanhood, pp.96–112.Ortlund 还基于以下的分析观察认为女性应从属于男性：（1）亚当被造于伊甸园外， 因此负责保护和管理。夏娃则在园中被造，因此负责内部的生育和内务照顾；（2）一章 27 节以אדם来统称两性；（3）夏娃被称为"帮助者"；（4）亚当具有命名权。

[3] Thomas R. Schreiner, "Head Coverings, Prophecies, and the Trinity 1 Corinthians 11:2–16," in Recovering Biblical Manhood and Womanhood, pp.124–39. 另见 Merkle 的讨论。Merkle 在对保罗书信中两卷援用创造次序的分析中完全基于文本自身的文法和上下文逻辑进行诠释，高度拒斥哥林多教会和以弗所教会的社会处境。令人费解的是，Merkle 甚至认为哥林多前书十一章对男人留短发、女人留长发的"自然"指示（11:14～15）也来自神的创造次序设计。Benjamin L. Merkle, "Paul's Arguments From Creation in 1 Corinthians 11:8–9 And 1 Timothy 2:13–14: An Apparent Inconsistency Answered." *JETS* 49 (2006): pp.527–48. 整体而言，互补论者在处理保罗书信的两性经文段落以"创世记的两性创造次序"压倒性地盖过"保罗书信写作的特殊历史和文化背景"。



分析。[1] 本研究将基于过去的诠释史和学者们的相关讨论，集中聚焦于哥林多前书十一章 2 ~ 16 节对两性创造次序的援用性质分析。

福音派女性主义在诠释方法上顾及文本写作的社会因素，正视了保罗书信的两性叙事之历史和文化背景，且有效地鉴别出经文表达所含的处境层面。然而，经文的处境表达与其具规范应用，两者是否能够共融？福音派女性主义是否太快基于处境原因而拒斥其规范性应用？[2] 互补论者虽有效地将创造次序的分析建立在精确的文本之文法释经基础上，但因其诠释方法预设了创造次序的绝对规范性，因而对哥林多前书十一章的社会和文化情境保持高度警惕，这使得他们在对两性创造次序的援引分析上忽略了哥林多前书在两性阐述上所面对的具体处境。

本文认为，若要对哥林多前书十一章的两性创造之援用性质进行鉴定，须在兼顾多个层面的元素：首先，我们要对文本进行基本的字义和文法分析。其次，我们也要考量文本背后的历史—社会—文化背景分析。鉴于保罗书信的写作根植于当时希罗社会的文化，而后者的两性关系、社会机制和两性价值观成为保罗书信两性观的社会脚本，因此本研究会采纳社会科学评鉴的一些成果加以分析，尤其是采用文化人类学分析对早期教会的文化与社会环境之成果——如：荣辱文化（honour and shame）价值观。再者，还要透过文本互涉（intertextuality）的分析来探讨被援用经文原有之意思及其在后期犹太文献中的诠释史，即依次追溯“两性创造次序”在旧约圣经、其他第二圣殿时期犹太文献（以下简称“二殿期文献”，包括次经、托名著作、死海古卷，及斐洛和约瑟夫作品）的诠释传统。[3]

---

[1] 鉴于本文仅以“单位”（如互补论或平等论）的方式来交代相关课题研究的诠释史（综述），而与诸多单卷注释书和文章的讨论将于下文具体展开，故此处暂不罗列书目。读者详参下文。

[2] Flemming 敏锐地指出，处境性并非拒绝其具规范性的合理理由。Dean E. Flemming, *Contextualization in the New Testament: Patterns for Theology and Mission* (Downers Grove: IVP Academic, 2009), p.91.

[3] 须清楚交代的是，本文对二殿期犹太文献的关注是为了全方面地综合观察对创世记一至三章的两性创造诠释史，以辨别保罗书信时代犹太人对相关经文的理解传统。由于二殿期犹太文献对两性地位本身的看法

具体而言，本文首先会根据经文情境和历史情境分析“头”的象征意思，及其与“蒙头”的关系；继而采用文本互涉的方法来分析保罗如何援用创世记两性创造的叙事来指示蒙头问题，其中会先后分析创世记自身的两性创造叙事及其在二殿期文献中的诠释传统；最后将上述分析置于经文的社会情境中，以此最终辨析保罗对两性创造次序的援用性质。

二、“头”的象征意思与“蒙头”的关系

哥林多前书十一章 2 至 16 节针对的是公共敬拜场合中的问题。[1] 本文的焦点主要围绕着对女性蒙头的指示，以及蒙头的意义所关涉到的两性间地位的探讨。这段有关蒙头的指示以“称赞”开始，原因是哥林多人凡事记念保罗，且坚守保罗曾交付的“传统”（παράδοσις）。学者们通常认为 παράδοσις 乃作为修辞手法来引入下文整个敬拜议题（林前十一～十四）的讨论。[2] 但 παράδοσις 是否有具体所指，学者们意见不一，有可能指一般性的有关福音之传统教导，也可能指与两性关系相关的教导。[3] 第 3 节以对比性连接词 δέ 作为转折，或许表

较为多元，因此本文仅在诠释学层面上加以参照和对比，其中并不涉及到对两性地位的价值观之简单挪用。

[1] 有学者将哥林多前书十一章 2 至 16 节视为后期插入，参 W. O. Walker Jr, “1 Corinthians 11:2–16 and Paul’s Views Regarding Women,” *Journal of Biblical Literature* (1975): pp.94–110; Christopher Mount, “1 Corinthians 11:3–16: Spirit Possession and Authority in a Non-Pauline Interpolation,” *Journal of Biblical Literature* 124, no. 2 (2005): pp.313–40。但大部分学者都赞同该段经文属原作部分，参戈登·费依：《哥林多前书》，陈志文译，麦种圣经注释（South Pasadena：美国麦种传道会，2020），第 740 页注 3；David E. Garland, *1 Corinthians*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), p.505; Craig S. Keener, “Paul and Women‘s Head Covering,” *Dictionary of New Testament Background* (Downers Grove, IL: IVP, 2000), pp.585–86; 对 Walker 和 Mount 的详细反驳，尤其参 Jerome Murphy-O’Connor, *Keys to First Corinthians: Revisiting the Major Issues* (Oxford: Oxford University Press, 2009), pp.129–41.

[2] Schreiner, “Head Coverings,” p.125; Garland, *1 Corinthians*, p.513; 费依：《哥林多前书》，第 751–52 页。

[3] “传统”可包括与福音叙事相关的历史事实和教义（林前 11:23，15:3；帖后 2:15，3:6；罗 6:17），也指一般性的教导，参 Garland, *1 Corinthians*, p.512; Anthony C. Thiselton, *The First*



明新见解的提出，又或是对两性关系的传统予以修正。[1] 第 3 节的三组关系强调“某种次序”，作为接下来指示蒙头问题的参照点：所有男人的头是基督；男人是女人的头；神是基督的头。首先，我们无法确定 ἀνήρ 和 γυνή 指的是夫妻或是一般男女，或许两方面指涉都有可能。[2] 其次，三组关系的排列并非按照逻辑顺序，[3] 这也许是为了对应下文的指引——男人蒙头问题、女人蒙头问题、两性因都出自神而互相依附。再者，本节经文三次使用的 κεφαλή，其语义极难确定。[4] Κεφαλή 的语义范围包括：以字面意思表示“头”，以转喻意思代表“整个人”，以

Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text, The New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), p.811。也有人认为“传统”所指的与男女参与敬拜和末世性男女平等有关。Wire 便指出，哥林多女性正诉诸于能反映两性被造平等的传统（加 3:27～28；林前 12:12～13；西 3:9～11）来为自己在敬拜仪式中不蒙头提供理据，见 Antoinette Clark Wire, *The Corinthian Women Prophets: A Reconstruction Through Paul's Rhetoric* (Minneapolis: Fortress, 1990), p.123；另参 Roy E. Ciampa and Brian S. Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, The Pillar New Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 2010), pp.501–502; Richard B. Hays, *First Corinthians*, Interpretation: a Bible Commentary for Teaching and Preaching (Louisville: Westminister John Knox, 2011), pp.182–83。最近，Marshall 也基于 Wire 的观点继续发展了 παράδοσις 在十一章 3 至 16 节中的修辞论证功能。但与 Wire 不同的是，Marshall 认为保罗对哥林多人所知晓的两性关系传统进行了“重述”，以应对哥林多的复杂处境。Jill E. Marshall, “Uncovering Traditions in 1 Corinthians 11:2–16,” *Novum Testamentum* 61, no. 1 (2018): p.85.

[1] 费依：《哥林多前书》，第 752 页；Hans Conzelmann, *1 Corinthians: A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, A Critical and Historical Commentary on the Bible (Philadelphia: Fortress, 1975), p.183; Marshall, “Uncovering Traditions,” pp.74–75.

[2] 费依虽认为保罗可能指涉夫妻关系，但却更倾向于一般性的两性。Gardner 认为，保罗可能想到的是已婚夫妇。但这并没有否定这里也可能指涉一般性的两性。Hays 则更为中立，他认为在无任何充足反对的理由之下，最好将这里的指涉理解为普遍适用于夫妻或一般两性。分别参见费依：《哥林多前书》，第 753 页注 39；Garland, *1 Corinthians*, p.480; Hays, *First Corinthians*, p.185。

[3] Ciampa and Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, 506–7. 若按照关系次序的逻辑，应是“神—基督—男人—女人”或是“女人—男人—基督—神”。

[4] 相较而言，4 至 16 节中六次使用的 κεφαλή 属字面意思。

及多种隐喻的象征用法。[1] 第 3 节所使用的 κεφαλή 属隐喻用法，其象征用法主要有三种观点，详述如下。

1、头的隐喻

第一种是传统观点，该观点认为 κεφαλή 表示“权柄、高级别”（authority, high rank）之意（以下简称“权柄说”）。Grudem 为此提供了不少的词汇证据，[2] 一些词典也提供这种隐喻用法。[3] Schreiner 根据 κεφαλή 的权柄用法将 10 节的“权柄”（ἐξουσίαν）理解为被动意义，意即“女人在头上有‘（领导她的）权柄’”。他指出，这种被动式的理解和 3 节中 κεφαλή 的“权柄”意涵相符。[4] 然而将 ἐξουσίαν 理解为被动之意并无确切根据，因 ἐξουσίαν 在哥林多前书乃至整个新约圣经中都是主动之意。[5] 诚如 Beduhn 指出的，ἐξουσίαν 在保罗书信中表示主

[1] Fitzmyer 将 κεφαλή 的语义范围分为四个含义：首先是生理学意义上的“头”（绝大多数情况下）；第二，代指整个人；第三，在 7 个资料中显示“来源”的隐喻；第四，在 16 处经文中是“领袖、统治者、有权威的人”之隐喻。Joseph A. Fitzmyer, “*Kephalē* in 1 Corinthians 11:3,” *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 47, no. 1 (1993): p.54.Thiselton 则列出三种隐喻意义：第一，权威，至高无上，领导；第二，来源、起源、时间优先；第三，卓越，最重要的。Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, pp.812–22.

[2] Grudem 详细考察了从公元前 8 世纪到公元 4 世纪 2336 处希腊文学对该字的使用，并总结认为有 49 处用法意指“权柄”。Wayne Grudem, “Does Κεφαλη (‘Head’) Mean ‘Source’ or ‘Authority Over’ in Greek Literature? A Survey of 2,336 Examples,” *Trinity Journal* 6 (1985): p.51.

[3] “Κεφαλή,” *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2000), p.512; Lust Johan, Eynikel E., and Hauspie K., eds., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1996), p.254; J. P. Louw and Eugene A. Nida, eds., *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, 2nd ed., vol. 1 (New York: United Bible Societies, 1989), p.739.

[4] Schreiner, “Head Coverings,” pp.134–36.

[5] Morna D. Hooker, “Authority on Her Head: An Examination of 1 Cor. XI.10,” *New Testament Studies* 10, no. 3 (1964): pp.410–16. BeDuhn 指出，将 ἐξουσία 理解为男人对女人的权威并无希腊文学之根据，见 Jason David BeDuhn, “‘Because of the Angels’: Unveiling Paul’s Anthropology in 1 Corinthians 11,” *Journal of Biblical Literature* 118, no. 2 (1999): p.302. 费依进一步指出，被



体拥有权柄，且在同一节经文的动词 ὀφείλει 带有履行职责和责任的意思。[1] 由于"权柄说"常被互补论者用以建立两性间的从属关系，故而引发一些平等论学者的反驳。[2] "权柄说"确有可靠的词汇证据，[1] 但互补论者依赖该说而简单地得

动意思既然由文脉理由而来，但主动意思同样也有文脉理由，因此词汇证据和文脉理由可共同为主动意思提供更合理的理据。费依：《哥林多前书》，第 782–83 页。

[1] 参哥林多前书七章 37 节（另参 8:9，9:4～6、12、18；林后 10:8；罗 9:21）。见 BeDuhn, "'Because of the Angels': Unveiling Paul's Anthropology in 1 Corinthians 11," p.320; 布鲁姆伯格则认为 ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ 三个希腊字组合在新约其他地方都是"具有对……的管辖权（或支配权）（太 9:6；启 11:6，14:18，16:9，20:6；同时参考路 19:17 的类似组合，用 ἐπάνω 取代 ἐπὶ，及林前 7:37 用 περί 取代 ἐπὶ 的作法），克雷格·布鲁姆伯格：《哥林多前书》，尹妙珍译，国际释经应用系列（香港：国际圣经协会，2002），第 226 页。

[2] 费依：《哥林多前书》，第 754–55 页注 43；Richard S. Cervin, "Does Κεφαλή Mean Source or Authority Over in Greek Literature? A Rebuttal," *Trinity Journal* 10, no. 1 (1989): pp.86–89, pp.94–111。随后产生的一系列讨论始终围绕着"新约时代的希腊文学读者是否会认为 κεφαλή 具有"权威"的隐喻。Berkeley 和 Alvera Mickelsen、Murphy-O'Connor、Payne、Kroeger 等学者保持质疑的态度。Berkeley Mickelsen and Alvera Mickelsen, "What Does *Kephalē* Mean in the New Testament?," in *Women, Authority and the Bible*, ed. Alvera Mickelsen (Downers Grove, IL: IVP, 1986), pp.97–110; Murphy-O'Connor, *Keys to First Corinthians*, 150–51; Philip B. Payne, "Response," in *Women, Authority and the Bible*, ed. Alvera Mickelsen (Downers Grove, IL: IVP, 1986), pp.118–132; Catherine C. Kroeger, "Appendix III: The Classical Concept of Head as 'Source,'" in *Equal to Serve: Women and Men in the Church and Home*, ed. G. Gaebelein Hull (Grand Rapids: Baker Books, 1987), pp.267–83. Grudem 则继续坚守权柄说立场，并对 Cervin 进行了回应，参 Wayne Grudem, "The Meaning of *Kephalē* ('Head'): A Response to Recent Studies," in *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism*, ed. John Piper and Wayne Grudem (Wheaton, IL: Crossway, 2006), pp.426–32。另见 Wayne Grudem, "The Meaning of Κεφαλή ('Head'): An Evaluation of New Evidence, Real and Alleged," *Journal of the Evangelical Theological Society* 44 (2001): pp.25–65.Fitzmyer 赞同 Grudem 的立场，并进一步提供 Grudem 未涉及的一些文献（包括申 28:13；耶 31:7 [LXX 38:7]；王上 21:12 [LXX 20:12]；Josephus, *Jewish War* 4.261）。Joseph A. Fitzmyer, *First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Yale Bible 32 (New Haven: Yale University Press, 2008), pp.409–10; Joseph A. Fitzmyer, "Another Look at Kephalē in 1 Corinthians 11.3," *New Testament Studies* 35, no. 4 (1989): pp.503–11.总而言之，学者们对该问题始终无定论，且无压

出女性的从属地位，这似乎简化了该段经文的意义，忽视了文本的历史背景和社会情境。

第二种观点则以"起源、来源"（origin，source）作为 κεφαλή 的隐喻意思（以下简称"来源说"）。[2] "来源说"乃基于希伯来文ראשׁ在七十士译本中之对应翻译。Bedale 指出，当ראש要表达"起源"时，七十士译本会译为 ἀρχή；当ראש要表达"统治"时，七十士译本有时译为 κεφαλή，有时则译为 ἀρχή。[3] 因此，Bedale 认为 κεφαλή 和 ἀρχή 可进行互换，前者也可理解为"起源"。[4] 出于对以"权威"来定性两性从属关系的拒斥，许多平等论者都比较青睐"来源说"。[5] "来源

倒性根据反对对立观点。更为整全的探讨参费依所列出之高达 45 份学术文献交流，见费依：《哥林多前书》：第 768–71 页。

1 但即便如此，历时性的词汇语义考并不能决定一个词在具体 经文语境中的意思，需基于上下文的考量。格兰·奥斯邦：《21 世纪基督教释经学：释经学螺旋的原理与应用》，研经丛书（新北市：校园书房，2012），第 142–43 页，第 145–46 页。

2 该观点最早由 Bedale 提出，但 Bedale 的结论却依然支持"权柄说"，Stephen Bedale, "The Meaning of Κεφαλή in the Pauline Epistles," *The Journal of Theological Studies* 5, no. 2 (1954): p.215.有趣的是，后来的平等论者从 Bedale 的提议中得出与之不同的结论。Liddell 和 Scott 编撰的辞典在实体层面上列出了"河流的源头"（source of a river）之意，这往往被视为"来源说"的词汇证据之一，参"Κεφαλή," *A Greek-English Lexicon*, 9th ed. (Oxford: Clarendon Press, 1996), p.945。

3 Bedale, "The Meaning of Κεφαλή in the Pauline Epistles," p.213.

4 Bedale, "The Meaning of Κεφαλή in the Pauline Epistles," p.213.

5 早期赞同"来源说"的学者往往支持从属主义，参 F. F. Bruce, *1 and 2 Corinthians*, New Century Bible Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), p.103; C. K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, 2nd ed., Black's New Testament Commentaries (London: A. & C. Black, 1971), pp.248–49。随后，一些采取"来源说"的学者拒绝了从属主义，尤其是平等论学者，参费依：《哥林多前书》，第 756 页；Linda L. Belleville, "Women in Ministry: An Egalitarian Perspective," in *Two Views on Women in Ministry*, ed. Stanley N. Gundry, Revised. (Grand Rapids: Zondervan, 2005), p.101; Philip B. Payne, "Wild Hair and Gender Equality in 1 Corinthians 11:2–16," *Priscilla Papers* 20, no. 3 (2006): p.11; Alexander Bearden, "On Whether 1 Corinthians 11:2–16 Allows an Egalitarian Exegesis," *Priscilla Papers* 19, no. 4 (2005): p.19; Haley Gabrielle, "*Kephalē* as Fountainhead in 1 Corinthians 11:3," *Priscilla Papers* 32 (2018): pp.21–27。费依认为



说”最大的困难在于“词汇证据”上的问题。此外，该说在语言学上存在漏洞。[1] Cotterell 和 Turner 一针见血地指出，κεφαλή 与 ἀρχή 可互换使用的事实并不能使得 κεφαλή 也具有“来源”之意。[2]

第三种观点将 κεφαλή 置于头与身体的比喻中使用，意为“卓越、最突出”（preeminent, most prominent），该说强调头部与身体在哥林多前书所传达的隐喻意涵（以下简称“卓越说”）。Liefeld 指出，头部的荣誉感反映在哥林多前书十一章 2 至 16 节所使用的荣辱、耻辱相关词汇，这与十二章 21 至 24 存在共鸣，后者强调身体中肢体间因共享的荣耀（δοξάζω）而欢喜。[3] Cervin 同样指出，κεφαλή 的意思并非“权威”或“来源”，而是反映头部和身体的隐喻，指的是“卓越”之意思，他举证柏拉图和约瑟夫的文献作为词汇证据。[4] Perriman 也提出将 κεφαλή 理解为“最突出，最上面，最卓越”之含义（如：耶 31:7 [LXX 38:7]，

“起源”概念在下文 8 至 9 节得到了证明，并符合基督是所有人生命源头之看法（林前 8:6）。费依：《哥林多前书》，第 756–57 页注 49。然而，若“来源说”成立，将很难解释“神是基督的头［来源］”这一说法。

1 针对 Liddell 和 Scott 辞典的证据，困难有二：第一，该辞典仅在实体层面上列出“河流的源头”（source of a river）之意，但却未提供隐喻用法的例子。第二，或许 κεφαλή 仅表示河流的“最高点”或“端点”，而非“源头”之意。诚然，不少学者质疑“来源说”的词汇证据，参 Grudem, “Does Κεφαλη (‘Head’) Mean ‘Source’ or ‘Authority Over,’” pp.39–46; Garland, *1 Corinthians*, p.515; Andrew C. Perriman, “The Head of a Woman: The Meaning of Κεφαλή in 1 Cor. 11:3,” *The Journal of Theological Studies* 45, no. 2 (1994): pp.612–14。

2 Peter Cotterell and Max Turner, *Linguistics and Biblical Interpretation* (Downers Grove, IL: IVP, 1989), p.142. 另参 Max Turner, “Modern Linguistics and the the Testament,” in *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*, ed. Joel B. Green, 2nd ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 2010), pp.165–72; Perriman, “The Head of a Woman,” p.611。

3 Walter L. Liefeld, “Women, Submission and Ministry in 1 Corinthians,” in *Women, Authority and The Bible*, ed. Alvera Mickelsen (Downers Grove, IL: IVP, 1986), p.139.

4 Plato, *Timaeus* 44d 和 Josephus, *Jewish War* 3.54，参见 Cervin, “Does Κεφαλή Mean Source or Authority Over in Greek Literature? A Rebuttal,” p.112, p.95, p.111。

申 28:13）。[1] 他将“卓越说”应用在哥林多前书十一章 2 至 16 节中，并如此总结道：

> 在这段经文中，男人和女人之间的争论既不是权柄也不是来源，而是女人在敬拜中的行为究竟给男人带来了荣耀还是羞辱之问题……我们几乎可以说‘男人是女人的头’和‘女人是男人的荣耀’是相互的，这与经文中对男人和女人外表的基本强调是一致的：与权威和来源的抽象概念不同，形象和荣耀是视觉范畴，并适当地体现在个人着装的形式中。[2]

“卓越说”确有词汇证据（尤其如：耶 31:7），但更多的时候，其词汇证据与“权柄说”可共存。[3] 诚如 Ciampa 和 Rosner 所认为的，“卓越”之意并不否认“权柄”的意涵。[4] 尽管如此，Perriman 等人有效将 κεφαλή 的隐喻与哥林多前书十一章 2 至 16 节的文脉高度结合在一起，正确察觉到上下文脉的荣辱概念背景。[5] 正如

---

[1] Perriman 认为耶利米该处经文旨在强调以色列是“最重要的”或“卓越的”之意，而申命记的经文显然正进行一种对比——一方面是显赫和繁荣，另一方面是屈辱和屈辱。Perriman, “The Head of a Woman,” p.616, p.604, p.606. Garland 认为 Perriman 的观点与论据最可取， Garland, *1 Corinthians*, p.516.

[2] Perriman, “The Head of a Woman,” pp.621–22.

[3] 据查阅分析，Cervin 所列的柏拉图（*Timaeus* 44d）和约瑟夫（*Jewish War* 3.54）文献中对 κεφαλή 之使用虽体现了头与身体的隐喻，可为“卓越说”提供说明，但文本同时也清楚展示了“头部控制身体”（*Timaeus* 44d）和“头部掌管身体”（*Jewish War* 3.54）之意涵。

[4] Ciampa and Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, p.509. 另参 Grudem, “The Meaning of *Kephalē* (‘Head’),” p.447。事实上，Perriman 也承认 κεφαλή 所指的那种卓越地位在许多情况下也意味着权威和领导。Perriman, “The Head of a Woman,” p.616.

[5] 尽管 Grudem 对“卓越说”也不甚满意，见 W. Grudem, “The Meaning Of Κεφαλή (‘Head’): An Evaluation of New Evidence, Real And Alleged,” *Journal of the Evangelical Theological Society* 44 (2001): p.63。但已有持“权柄说”的学者开始接纳“卓越说”之可取性，譬如 Gardner 认为“头”的隐喻意思应该包含“卓越”，见 P. D. Gardner, *1 Corinthians*, Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Zondervan, 2018), p.483。另有学者则建议以多元性意义看待“头”的隐喻，无须抱持非此即彼的态度，见 Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 818; Raymond F. Collins, *First Corinthians*, Sacra Pagina 7 (Collegeville: Liturgical, 1999), p.386.本文赞同 Thiselton 和 Collins 所建议的“多元意思”，并认为权衡 κεφαλή 的隐喻意义最重要的是结合



Gundry-Volf 等学者的研究所指出的，头的问题与荣辱概念相关，而地中海世界的荣辱文化则为此提供了背景。[1]

总的来说，本文认为应结合"权柄说"和"卓越说"，即 κεφαλή 的隐喻意思虽指向权柄，但十一章 3 节及其文脉的重点乃以头与身体关系的隐喻来体现两性间行为的荣辱价值——男性要尊荣其头（基督），女性要尊荣其头（男性），基督也要尊荣其头（神）。[2] 保罗提出的这一神学原则将驾驭接下来的阐述：因为男性要尊荣基督，因此男性祷告和讲道不该蒙头（4 节）；因为女性要尊荣

上下文脉。因而在哥林多前书十一章 2 至 16 节的经文文脉中，结合"荣辱概念"的"卓越说"最具有说服力。

[1] J. M. Gundry-Volf, "Gender and Creation in 1 Cor 11:2–16. A Study in Paul's Theological Method," in *Evangelium, Schriftauslegung, Kirche. Festschrift Für Peter Stuhlmacher* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), p.154; Marshall, "Uncovering Traditions," p.98; Finney 强调这段经文的社会情境（Social Context），尤其是荣辱观，参 Mark Finney, "Honour, Head-Coverings and Headship: 1 Corinthians 11:2–16 in Its Social Context," *Journal for the Study of the New Testament* 33, no. 1 (2010): pp.44–52; 刘淑平指出，我们需要重视"头"与文化与历史的共鸣。她还分析道，保罗并非只是诉诸神学（创造）——他也诉诸文化（罗马、希腊及其他）、推理（头/脑）、经历（基督里的新生命）与肉体的感官（视觉与触觉）。它们使保罗的神学论证更加具体，也有利于哥林多人在日常生活中实践出来。参刘淑平：《林前 11:2～16 对妇女事奉的教导》，李晓原译，神学与文化（新加坡：福音证主协会，2018），第 53–58 页，第 63 页。何善斌和张达民更是借用东亚文化的概念辅助地理解"头"所象征的"荣耀"之意，何善斌和张达民：《哥林多前书（卷下）》，共二卷，天道圣经注释（香港：天道书楼，2018），第 159 页；另参王学晟：〈蒙头祷告讲道还是闭口不言？——对哥林多前书中两段矛盾经文之探讨〉，《中国基督教研究》（2022）：第 86–87 页；邱清萍、刘秀娴和吴淑仪：《还我伊甸的丰荣：从圣经，历史和社会问题探讨妇女的身份与角色》（香港：中国神学研究院，2004），第 339 页。

[2] 哥林多前书大量使用身体的隐喻来进行阐述，除上述提及的十二章 21 至 24 之外，还见于六章 12 至 20 节和十一章 27 至 34。

男性，因此女性祷告和讲道应蒙头（5～6 节）。[1] 在这组关系链中，造成荣辱行为的具体情境是什么，端视我们如何解读两性蒙头行为的意义。

2、蒙头的意义

有关蒙头的问题，首先面临的困难在于对 κατὰ κεφαλῆς ἔχων（11:4，“若蒙着头”）和 ἀκατακαλύπτῳ τῇ κεφαλῇ（11:5，“没有蒙着头”）以及 κατακαλύπτω（11:6、7、13，“遮盖”）的理解。Κατά 加属格名词 κεφαλῆς，意指从头上挂下或披下（down from），而分词 ἔχων 省略的受词究竟是“头发”还是“头巾”颇具争议。叙述用法的形容词 ἀκατακαλύπτῳ 和动词 κατακαλύπτω 分别表达“头没受遮盖”和“遮盖”，但两处用词所指的遮盖之物同样不清楚。

Isaksson 和 Hurley 基于犹太传统的分析认为遮盖之物应指头发。[2] Isaksson 指出，这段经文记录的是早期教会关于先知和女先知在公共崇拜的指示，而以西结书四十四章 20 节对新圣殿祭司的头发规定适用于哥林多的情况。[3] Hurley 更全面考据了犹太传统的头饰文化，他认为，直至耶稣时代，犹太女性戴头巾并非普遍习俗，而将松散的头发装饰起来倒是犹太、希腊和罗马文化共同的传统，因这是尊严和荣誉的象征。[4] 按此说法，蒙头的文化因素主要关系到“头发”

---

[1] 两个分词 προσευχόμενος 和 προφητεύων（及 5 节）分别意指祷告和说预言，后者在哥林多前书也被理解为作先知讲道（尤其见十四章）。事实上，这更印证了哥林多前书十一章 2 至 16 节系指公共崇拜场景。费依：《哥林多前书》，第 759 页。

[2] Abel Isaksson, *Marriage and Ministry in the New Temple: A Study with Special Reference to Mt. 19.13–12 and 1 Cor. 11.3–16*, trans. Neil Tomkinson (Copenhagen: Munksgaard, 1965), pp.166–68; James B. Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective* (Grand Rapids: Zondervan, 1981), pp.168–71, pp.254–71.

[3] Isaksson 还提供以下几个理由作为“遮盖之物系头发”的支持，可总结为以下两点：第一，短语 ἀκατακαλύπτῳ τῇ κεφαλῇ 对应利未记十三章 45 节和民数记五章 18 节之七十士译本翻译，而后者描述的是蓬头散发；第二，基于哥林多前书十一章 14 至 15 节针对头发讨论的文脉依据，分词 ἔχων 省略的受词应该是 τὴν κόμην（长发）。Isaksson, *Marriage and Ministry*, pp.166–167.

[4] Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective*, 169, pp.270–71.



——若女先知在崇拜中披肩散发，这将表明她们过于自主独立，甚至被怀疑通奸，这会损害丈夫的尊荣；她们会因此被剪短或剃掉头发而赶出犹太教堂。[1]

Isaksson 和 Hurley 的观点有许多可取之处。首先，他们有效利用犹太背景作为解读蒙头的意义。其次，就哥林多前书该段文本而言，头巾之物的确未被提及，反而论及诸多关于头发的举止问题。然而，Isaksson 和 Hurley 对哥林多教会的文化背景的鉴定有待商榷。作为希罗城市的哥林多，许多成员是希罗背景的外邦归信者，其蒙头文化习俗或许更可能受希罗文化模式所形塑。[2] 故此，将其蒙头习俗之背景建立在犹太传统，甚是可疑。

另一种看法则视蒙头之物为“头巾”。如 Keener 所指出的，头发具有性暗示的层面。[3] 因此隐藏头发尤其视为已婚女性性纯洁之符号，以此避免亏损丈夫的尊严。Winter 据此背景指出，保罗关心的是女性于公共场合是否要戴头巾之问

---

[1] Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective*, p.171.

[2] 此外，特别留意费依对 Hurley 等人所宣称的“哥林多前书写作乃指向犹太人和犹太教背景”一说的批判。费依指出，哥林多前书很少指向犹太背景；相反，有三处经文却明确指向读者过往所具有的外邦生活模式（6:9～11，8:7，12:2），费依:《哥林多前书》，第 46–47 页，尤其见注 12。Oster 则在其研究中力证哥林多的主流文化乃罗马模式。Richard Oster, “When Men Wore Veils to Worship: The Historical Context of 1 Corinthians 11.4,” *New Testament Studies* 34, no. 4 (1988): pp.489–93.

[3] 关于头发、美貌和情欲的联系，参 Craig S. Keener, *Paul, Women, and Wives: Marriage and Women’s Ministry in the Letters of Paul* (Grand Rapids: Baker Academic, 1992), pp.28–30。Martin 则在其研究中追溯亚里士多德、欧里庇得斯（Euripides）和希波克拉底（Hippocrates）的弟子，以此论证头发属生殖器的一部分。Troy W. Martin, “Paul’s Argument from Nature for the Veil in 1 Corinthians 11:13–15: A Testicle Instead of a Head Covering,” *Journal of Biblical Literature* 123, no. 1 (2004): pp.75–84.当然，有学者质疑 Martin 的研究夸大了女性头发与睾丸之间的关联。Goodacre 评估并否定了 Martin 所依循的古文献证据，见 Mark Goodacre, “Does Περιβόλαιον Mean ‘Testicle’ in 1 Corinthians 11:15?,” *Journal of Biblical Literature* 130, no. 2 (2011): pp.391–96. 随后，Martin 基于语言学分析再度捍卫自己的论点，以此回应 Goodacre 的质疑，参 Troy W. Martin, “Περιβόλαιον as ‘Testicle’ in 1 Corinthians 11:15: A Response to Mark Goodacre,” *Journal of Biblical Literature* 132, no. 2 (2013): pp.453–65。退一步而言，即便古文献无法完全反映女性头发具“睾丸”指涉，但至少能反映女性裸露头发会具某种性暗示的传统。

题。[1] Massey 为此提供了希罗词汇证据，他指出形容词 ἀκατακάλυπτος 和 κεφαλή 结合使用时，都是传达揭开衣物露出头部之意，而动词 κατακαλύπτω 从未用以表达以头发作为遮盖物。[2] 此外，Massey 还认为动词 κατακαλύπτω 本身就是一个传统的服饰术语，不需要受词对象（例如衣服或面纱）。[3]

Massey 等人的研究可谓为“蒙头之物系头巾”提供了可靠的希罗背景，哥林多后书三章 13 至 16 节也可视为文脉佐证，因该段经文提到了面纱（κάλυμμα）之物，且与动词“揭开”（ἀνακαλύπτω）连用，这或许显示保罗于十一章预设了“蒙头之物系头巾”。

厘清蒙头之物后，接着需要探讨的是：保罗为何要求男性不蒙头，而要求女性蒙头？这关涉两个背景。

首先针对男性不蒙头的指示。Hooker 认为其原因是神学性的，因人是神的形象，故而不该隐藏上帝的荣耀而蒙头。[4] 但经文文脉并无此说的根据。Isaksson 和 Hurley 则基于以西结书四十四章 20 节的背景，认为神禁止新圣殿的祭司留长发参与敬拜。但上文已指出该说存在文化模式的鉴定问题。Payne 和 Murphy-O'Connor 为此提供了另类的解释，他们基于希罗社会的同性恋文化作为背景来解读蒙头的意义，认为男性留长发与女性不以传统得体方式装饰长发

---

[1] Bruce W. Winter, *Roman Wives, Roman Widows: The Appearance of New Women and the Pauline Communities* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), p.90.

[2] Preston T. Massey, “The Meaning of Κατακαλυπτω and Κατα Κεφαλης Εχων in 1 Corinthians 11.2–16,” *New Testament Studies* 53, no. 4 (2007): p.505.

[3] Massey, “The Meaning of Κατακαλυπτω and Κατα Κεφαλης Εχων,” p.523. 更简略的讨论见同作者文章 Preston T. Massey, “Veiling Among Men in Roman Corinth: 1 Corinthians 11:4 and the Potential Problem of East Meeting West,” *Journal of Biblical Literature* 137, no. 2 (2018): pp.503–505.

[4] Hooker, “Authority on Her Head,” p.414. 类似的观点参见 Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, p.250; Ciampa and Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, p.513。



都会被视为混淆性别认同，存同性恋之嫌。[1] Payne 注意到 14 节描述两性头发时的几个用词（本性/自然 φύσις，羞辱 ἀτιμία）也出现在罗马书一章 26 至 27 节，而后者正论述同性恋。[2] Payne 和 Murphy-O'Connor 的解释颇有道理，但哥林多前书十一章针对的对象乃是"祷告或是讲道的人"，似乎并无性别伦理的专属指向。[3] 而 14 至 15 节很可能仅提供对女性蒙头指示来自自然天性之类比表

---

[1] Jerome Murphy-O'Connor, "Sex and Logic in 1 Corinthians 11:2–16," *The Catholic Biblical Quarterly* 42, no. 4 (1980): pp.185–91; Jerome Murphy-O'Connor, "1 Corinthians 11:2–16 Once Again," *The Catholic Biblical Quarterly* 50, no. 2 (1988): pp.265–69; Payne, "Wild Hair and Gender Equality in 1 Corinthians 11:2–16," pp.9–10; Philip B. Payne, *Man and Woman, One in Christ: An Exegetical and Theological Study of Paul's Letters* (Grand Rapids: Zondervan, 2015), pp.144–45, pp.166–69.

[2] Payne, "Wild Hair and Gender Equality in 1 Corinthians 11:2–16," p.10.

[3] 何善斌和张达民：《哥林多前书（卷下）》，第 161 页。

达。[1] 最可能的看法是与罗马宗教崇拜的传统相关。[2] Oster 为该说提供了详实的考古证据。[3]

第二，针对女性祷告和讲道不要蒙头，其文化背景则更为复杂。Winter 基于“新女性”背景，认为一些女性在敬拜中刻意摘下头巾，以迎合她们所认同的新地位和自由。[4] 早期罗马帝国较为强调女性自由的社会风气或许影响了一些女性背离主流的传统价值观而主动揭露头发，炫耀发饰，从而引发他人注目。对

1 这两节经文的诠释同样面临诸多难解之处。首先是 φύσις 的之意，究竟强调的是创造规则之必然性，或仅是自然感受的文化类比？ 其次，介词 ἀντί 和属格名词 περιβόλαιον 作何理解，将两者理解为“代替（instead of）面纱”或是“等同于（equivalent to）面纱”？在这两个问题上，Hurley 的看法都是前者，他指出头发就是创造规则中给予女性的遮盖物——有了头发即可，无需他物。参 Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective*, pp.178–79。然而，根据上述分析所指出的，本段经文的蒙头之物系头巾，因此保罗在此很可能将 ἀντί 理解为“一件事代替（instead of）另一件事”之意，参“ἀντί,” *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, p.88。保罗在此乃以自然天性作为一种类比性表达。大致意图可作如是理解：女人祷告要蒙头巾，因为根据自然的感受（但并非绝对必然性之准则），女人留长发，男人留短发；因女人天生就被赋予了长发作为遮盖，所以女人应当被“遮盖”；根据现在的文化情境，她们在祷告时应该用“头巾”遮盖住自己的头，参费依：《哥林多前书》，第 791–93 页。

2 罗马世界有男性蒙头（*capite velato*）的宗教习俗，他们在进行宗教祭祀时会蒙住头。参与宗教祭司的男性会将一块布从后拉至前，以此遮盖头发和耳部。与之相反的是，哥林多前书禁止男性在敬拜礼仪中蒙着头（林前 11:4、7）。Oster, “When Men Wore Veils to Worship,” pp.481–505。Plutarch 认为男性在宗教礼蒙头代表谦卑及尊敬神灵，见 *Quaestiones romanae et graecae* 10。

3 Oster 首先鉴定影响哥林多的文化模式来自希罗社会，而非犹太文化。其次，他基于希腊和拉丁文本、纪念碑、硬币和雕像遗迹来证明 *capite velato* 习俗，并指出该传统模式广泛见于统治者、神职人员和俗世者在参与敬拜时的仪式。再者，他将该背景与哥林多教会男性蒙头问题进行结合，并指出男性在教会敬拜中蒙头乃受异教影响。Oster, “When Men Wore Veils to Worship,” pp.488–93, pp.497–502, p.505. 另参 Finney, “Honour, Head-Coverings and Headship,” pp.36–38; 何善斌和张达民：《哥林多前书（卷下）》，第 163–65 页；Garland, *1 Corinthians*, p.518。令人感到诧异的是，费依竟然认为几乎没有证据（图画、浮雕、雕像等等）显示第一世纪任何文化（希腊、罗马、犹太）里的男人是蒙头的，见费依：《哥林多前书》，第 761 页。

4 Winter, *Roman Wives, Roman Widows*, p.90.



保罗而言，这种头饰炫耀的举动违背了主流传统价值观，从而羞辱了男性/丈夫的行为。[1] 此外，炫耀之举喧宾夺主，有违公共敬拜以基督和神为注目焦点的精神。[2] 同时，女性揭开面纱是因对两性神学的过度理解所致，她们或许误解了保罗所教导的“不分男的或女的”（加 3:21），激进地否认传统习俗中的性别差异。[3] 因此，保罗重申基于性别差异的敬拜空间，以此调和过度实现的女性末世观，且避免与当时女性保守文化起冲突而被谴责。[4] 当然，我们也不排除“假教师”带来的（尤其对女性）可能影响。[5] 尽管我们无法确切地定论女性拒绝蒙头的根本原因何在。[6] 但毋庸置疑的事实是：无论哥林多女性因何原因放弃蒙头，结果会

[1] Lloyd Llewellyn-Jones, ed., “Clothes as Sign: The Case of the Large and Small Herculaneum Women,” in *Women’s Dress in the Ancient Greek World* (London: Duckworth, 2002), p.228, pp.237–38; Winter, *Roman Wives, Roman Widows*, p.82.

[2] Garland, *1 Corinthians*, p.487; 何善斌和张达民：《哥林多前书（卷下）》，第 168–70 页.

[3] Gundry-Volf, “Gender and Creation,” pp.151–52; Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, p.521, p.829; Collins, *First Corinthians*, p.400, p.402; Hays, *First Corinthians*, p.183; Wire, *The Corinthian Women Prophets*, pp.122–30; Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective*, pp.200–201; Murphy-O’Connor, “Sex and Logic in 1 Corinthians 11:2–16,” p.490.

[4] 这种观点显然有其可取之处，尤其 Marshall 最新对“传统”的研究为此提供了合理的根据，因而没有理由拒绝将“两性神学”争议作为哥林多女性拒绝蒙头的原因。

[5] 尤其当我们考量十四章 34 至 35 节（参林后 11:3）的情境及其与提摩太前书二章 8 至 15 节的相似情境时，或许显露某些“特殊状况”（如：异端/假师傅的影响）对教会（尤其是女性）造成了负面影响。

[6] Westfall 甚至认为事情的起因乃哥林多男性禁止女性蒙头，因哥林多的女性多为奴隶和妓女。Westfall 认为，按主流社会价值观，奴隶和妓女不可蒙头，所以哥林多男性禁止她们蒙头；而保罗为尊重教会所有女性成员的荣誉和性贞洁，故而坚持为女性蒙头之权益来辩护。Westfall, *Paul and Gender*, pp.23–30. Westfall 的观点有其独到及合理之处，但问题在于我们无法确凿定论哥林多女性的群体成员属性。刘秀娴则认为哥林多教会的蒙头问题系群体之争，因希腊传统之女性和犹太传统之女性对蒙头有差异，因而保罗旨在维系各群体的传统，邱清萍、刘秀娴和吴淑仪：《还我伊甸的丰荣》，第 339 页。刘秀娴的观点之困难是，本段经文似乎没有明显的迹象显示保罗在调和不同意见者的争论。总而言之，正如 Payne 所说，女性蒙头与否之原因可能系多元因素汇聚而成。Payne, *Man and Woman, One in Christ*, p.171.

造成“羞辱”，这种羞辱被保罗类比为“剪发和剃发”一般（11:5b～6）。[1] 尤其当她们以祷告或讲道的显眼身份于公共敬拜场合披露头部时，会与当时主流的传统文化相抵触，而保罗要求女性以传统的方式蒙头，为了避免女性因揭头而损及男性的尊荣——颠覆两性之荣辱文化，免受外界之诟病。[2]

综上所述，头的象征意义主要建立在身体这一隐喻的基础上——要以身体尊荣头部的价值观。保罗将“头”运用于两性间行为的荣辱价值中，这种荣辱价值深深地根植于希罗文化的两性关系，妻子要尊荣丈夫。公共场合（仪式）中不（用头巾）蒙头的女性会因诸多可能的指控（混淆性别认同、通奸、性暗示、不谦逊）而损毁男性（丈夫）的荣辱，这种行为在重视荣辱价值观的希罗社会中将难以容忍。[3] 尤有甚者，保罗为回应文化因素而给出的蒙头指示进一步提供了理论依据，他援用创世记的两性创造次序加以说明。下文将分析保罗对创世记的援用，从而鉴别他在两性蒙头指示中所反映的对两性关系之态度。

三、对两性创造叙事的援用

本节首先分析哥林多前书十一章 2 至 24 节对创世记一至二章的援用，并继而考查其他二殿期犹太文献对创世记一至二章援用的传统及诠释历史。分析将指出，二殿期犹太文献对创世记一至二章两性创造叙事的援用和诠释所提供的对观和参考有助于我们理解保罗于哥林多前书中相应的阐释。

---

[1] 不太确定剃发和剪发造成的羞辱基于什么原因，或是被视为淫妇，又或是混淆性别区分。相关讨论参费依：《哥林多前书》，第 766–77 页及注 83–86。

[2] 这种在公共崇拜聚会中，因顾忌不信的出席者之故而作出的调和举动尤其在哥林多前书十四章 22 至 25 节中明确提及，而十一章 2 节至十四章 40 节乃统一单元段落，属保罗针对哥林多教会的崇拜给出的具体指示。此外，哥林多前书七章 13 至 14 节同样提及妻子要因不信的丈夫之故而有所取舍。

[3] David A. deSilva, *Honor, Patronage, Kinship and Purity: Unlocking New Testament Culture*, 2nd ed. (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2022), pp.24–27; Halvor Moxnes, “Honor and Shame,” *Biblical Theology Bulletin* 23, no. 4 (1993): p.170; Westfall, *Paul and Gender*, p.19.



1、创世记的两性创造叙事（创一～二）

当保罗对蒙头问题给予指示后，接着在 7 至 9 节以解释性连接词 γάρ 提供原因。首先，保罗提供男人不该蒙头的理据，因他是“神的形象和荣耀”，而“女人则是男人的荣耀”。几乎可以确定的是，保留暗引了创世记一章 26 至 27 节。措辞“神的形象”（εἰκὼν……θεοῦ）所对应的七十士译本用字，以及文脉所显示的两性被造之情境都可视为佐证。创世记一章 26 至 27 节描述神造人的叙事，文本首先以阳性单数来表达人（אדם），继而转以男性和女性形容词表达神造了两性（זכר ונקבה）。创世记一章 26 至 27 节向我们揭示男性和女性都是按照神的形象而被造。[1] 复数动词וירדו更是指明，神乃赋予两性共同参与“统管”被造生物和全地之权利。并无明显根据指出创世记一章 26 至 27 节存在两性从属和等级的关系。恰恰相反，该段经文反映了两性地位在创造叙事之初的类同与对等。正如许多注释家所指出的，两性都因共同享有神的形象而共同肩负管理的职责。[2] 七十士译本几乎完全遵照希伯来文的直译而保留了“两性被造兼具神的形象”和

[1] 保罗书信认为，由两性共同组建的基督群体共享神的形象（林前 15:49 ；林后 3:18；西 3:10；弗 4:24；林前 15:49；罗 8:29）。就创世记而言，“形象”这一概念需要基于古近东的对应概念和创世记自身的文脉加以诠释，目前学者认为“形象”这一概念除了强调内在精神、关系或非物质层面（例如“道德、智力和人格”）层面的意义之外，还意指属神在地上设立的代理人，像他一样行事，参 Gordon J. Wenham, *Genesis 1–15*, Word Biblical Commentary (Waco: Word Books, 1987), p.30；约翰·华尔顿：《创世记》，吴伟强译，卷一，共二卷，国际释经应用系列（香港：汉语圣经协会，2015），第 142 页；谢挺：《创世记（上）：从创造到拣选》，圣经精读丛书（香港：明道社，2016），第 52 页。此外，“形象”和“样式”乃属同义词（创 5:3），参 Wenham, *Genesis 1–15*, pp.29–30；谢挺：《创世记（上）》，第 52 页；Havilah Dharamraj, “Men, Women, and God: Understanding the Male-Female/Husband-Wife Relationship Through Genesis 1–3,” in *Exploring the Old Testament in Asia: Evangelical Perspectives*, ed. Jerry Hwang and Angukali Rotokha (Manila: Langham, 2022), p.45。

[2] Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1–17*, New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), p.138; Wenham, *Genesis 1–15*, p.33; 谢挺：《创世记（上）》，第 52–53 页；邝炳钊：《创世记》，卷一，共五卷，天道圣经注释（香港：天

“两性共同统管”的文法细节。然而，当我们对比哥林多前书十一章 7b 至 c 节与创世记一章 26 至 27 节的希伯来文与希腊文经文传统时，须留意其中一些重要的差异：保罗一方面遵照创世记一章 26 至 27 节的希伯来文和希腊文之经文传统，指出男性具有神的形象；但却在描述女性时，对创世记一章 26 至 27 节的传统进行的修改，因其省略了女性同样具有神之形象（εἰκών）的事实，改述为“女人是男人的荣耀（δόξα）”。Spurgeon 认为保罗对“形象”的省略是刻意的，并在其中添加“荣耀”一词，构建出一个关系链条。[1] Marshall 则更明确地指出，保罗修改这一传统，并借由创世记二章 18 至 23 节来提供一种等级式的理解。[2] 这进一步引导我们将焦点转移至保罗对创世记第二段的援用。

多数学者都认为哥林多前书十一章 8 至 9 节援用了创世记二章 18 至 24 节的叙事。[3] 保罗指出女人由男人而出（γυνὴ ἐξ ἀνδρός），这是在暗引创世记二章 21 至 23 节，尤其对应了创世记二章 23c 节（LXX，ἐκ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς）。哥林多前书十一章 9 节则在观念上暗引创世记二章 18c 节。[4] 创世记二章 18 至

道书楼，2010），第 123 页；艾伦·罗斯：《创造与祝福：创世记注释与信息》，孙以理和郭秀娟译，研经丛书（台北：校园书房出版社，2001），第 137 页。

[1] Andrew B. Spurgeon, *1 Corinthians: An Exegetical and Contextual Commentary*, India Commentary on the New Testament (Minneapolis: Fortress, 2017), p.133. 下文将进一步探讨荣耀（δόξα）一词的添加意义。

[2] Marshall, “Uncovering Traditions,” p.85.

[3] Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, p.252; Wire, *The Corinthian Women Prophets*, 119; Collins, *First Corinthians*, pp.409–10; Gardner, *1 Corinthians*, p.491; Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, p.836.

[4] 哥林多前书十一章 9 节的被动语态“创造”（ἐκτίσθη）借由连接词 καί 而紧随第 8 节的讨论，这显示该讨论继续围绕着创世记的两性创造叙事。保罗宣称女人是为男人而造，其中表达原因的介词片语 διὰ τὸν ἄνδρα 应当在呼应创世记二章 18c 节，后者记载女人作为帮助者乃“为着”男人。七十士译本以介词片语（κατ’ αὐτόν）来对等翻译希伯来文的介词组合（כנגדו）。恰如费依所指出的，哥林多前书十一章 8 节和创世记二章 23 节有用语上的连结，但十一章 9 节则只有观念上的连结。参费依：《哥林多前书》，第 777 页注 106。相似的看法另见 Ciampa and Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, p.528; Collins, *First Corinthians*, p.410; 何善斌和张达民：《哥林多前书（卷下）》，第 171 页。



24 节和一章 27 至 28 节的两性创造叙事之间有所不同，前者描述两性统一受造，而后者则描述男和女先后被造，并进行扩展说明。[1] 该段经文有许多细节引发两性关系的讨论。[2] 但最值得讨论的属以下两组：女人出于男人，且作为帮助者；男人的命名权和两性创造次序。

第一，女人乃出自男人，且被造成为“帮助者”（עזר）。互补论者据此认为这清楚表达了男性领导和女性从属的原则。[3] 然而，近年来对עזר一词的讨论合理地质疑了互补论的立论依据。名词עזר（LXX：βοηθόν）的语义范围含“帮助、帮助者”，[4] 传统上习惯于将其理解为带从属地位的帮助者（helpmate）之意。[5] 然而，我们无法单凭עזר的字义去断定两者间的地位，因旧约圣经也将该字用于

---

[1] 事实上，创世记一章 1 至二章 3 节和创世记二章 4 至 25 节之间的关系引发诸多讨论，早期底本说秉持者一度认为两段创造记载来自不同的文献传统，前者来自“祭典”（Priestly Book），后者来自“耶典”（The Jahwist）。然而，采用底本说视角看待两段创造叙事受到福音派诸多的质疑和批判。Westermann 对此提供了巨细无遗的诠释史，参 Claus Westermann, *Genesis 1–11: A Continental Commentary*, trans. John J. Scullion (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1984), pp.186–90; Wenham, *Genesis 1–15*, pp.49–55; Hamilton, *Genesis: Chapters 1–17*, pp.150–53; Kenneth A. Mathews, *Genesis 1–11:26*, The New American Commentary (Nashville: Broadman & Holman, 1996), pp.190–92。故此，本文将创世记头两章视为一个整体来进行看待，二殿犹太文献和耶稣都曾以整合性视角来引用创世记一章和二章的经文（太 19:4～5）。

[2] 参李浩：〈互补论和平等论的解经原则与前提：基于诠释学的分析〉，《福音与当代中国》18，2022 年，第 58–59 页。但除了下述将要探讨的两组之外，其他争论都过多地将各自自身的两性立场传统植入其中，并无明显的经文文脉根据。

[3] Ortlund, “Male-Female Equality,” p.102; K. DeYoung, *Men and Women in the Church: A Short, Biblical, Practical Introduction* (Wheaton: Crossway, 2021), p.27; Thomas R. Schreiner, “Women in Ministry: Another Complementarian Perspective,” in *Two Views on Women in Ministry*, ed. James R. Beck and Stanley N. Gundry, Revised., Counterpoints (Grand Rapids: Zondervan, 2005), p.298.

[4] Louvain Lipinski, “עזר,” *Theological Dictionary of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), p.16.

[5] Flesher 追溯了עזר概念的接受史。LeAnn Snow Flesher, “What the @#$! Is a Helpmate?,” *Review & Expositor* 115, no. 4 (2018): pp.457–59.

神身上来表达对人拯救的意图（如：出 18:4；诗 70:5）。[1] 此外，紧随עזר之后的复合词כנגדו对其理解具有重要作用，第一个介词כ一般表示“比较或相似”，第二个组成部分נגד则难以判断，但结合עזר来理解，可理解为“对应于”或“相应于”之意。[2] 可见，עזר כנגדו短语主要强调两性间相互协助的关系。[3] 正如罗斯所言：“除非相互协助，人类生命无法实现他们的命运。”[4] 鉴于此，朗文及近期的一些学者提议将עזר解读为“盟友”（ally）。[5] 这有其可取之处，因这与古代近东的盟约文化相对应。本文认为还可取用亚洲视角的“骨肉亲属”概念，尤其当我们进一步考量创世记对“女人出自男人”的描述。Dharamraj 以亚洲文化的视角正确地强调了创世记二章 18 至 25 节所阐述的两性关系犹如“血亲关系”。[6] 因神用男人

---

1 Flesher 详细的考察עזר在其他旧约圣经中的用法后指出，该字用于神身上意味着救赎，参 Flesher, “What the @#$! Is a Helpmate?,” p.456。多数创世记注释家都认同这一点观察和分析，参 Hamilton, *Genesis: Chapters 1–17*, pp.175–76; Wenham, *Genesis 1–15*, p.68; Mathews, *Genesis 1–11:26*, pp.213–14; 谢挺，《创世记（上）》，第 73 页；邝炳钊，《创世记》，卷一，第 236–38 页。同样，我们也不能据此关系而套入创世纪二章，同样错误地认为女性是男性的“救赎者”。

2 有关该复合词在七十士译本中的翻译和比较分析，参李浩，〈从圣经翻译史看女性属灵地位的阐释与接受——以创一～三中亚当和夏娃叙事之选定经文为例〉，《公教神学评论》3（2022）：第 140–41 页。

3 华尔顿便将两个词结合译为 counterpartner。参华尔顿，《创世记》，卷一，第 194 页。

4 多数创世记注释家都认为“帮助者”强调的是两性间的“互惠性”，参 Wenham, *Genesis 1–15*, p.68; Hamilton, *Genesis: Chapters 1–17*, p.176; Westermann, *Genesis 1–11*, p.227; 罗斯：《创造与祝福》，第 153 页；谢挺，《创世记》，卷一，第 73 页。

5 川普·朗文：《如何阅读创世记》，戴宜真译（台北：友友文化事业，2010），第 153 页；鲍维均：《颠覆现实的教会论》，圣研导读丛书（香港：天道书楼，2016），第 155 页；Andrew Bartlett, *Men and Women in Christ: Fresh Light from the Biblical Texts* (London: InterVarsity, 2019), p.76. John McKinley 指出，Walton 和 Longman 都认为创世记二章 18 和 20 节的“帮助者”应理解为“盟友”（ally）。John McKinley, “The Need for a Third Way Between Egalitarianism and Complementarianism,” Fathon, n30, accessed November 21, 2022, https://www.fathommag.com/stories/the-need-for-a-third-way-between-egalitarianism-and-complementarianism.

6 Dharamraj, “Men, Women, and God,” pp.45–52.



的肋骨（צלע）造女人，男人因此称女人为“我骨中的骨，肉中的肉”，这一用语代表两性间极其密切关联，犹如血肉挂关联之亲戚关系。[1] 男人甚至被要求离开父母与妻子“成为一体”（亲属般血肉关联），这对古代以男性为中心的父系社会而言乃匪夷所思。[2]

第二，男人的命名权和两性的创造次序。一些平等论者认为“命名”代表“发现的过程”或“辨别”的行为，因而并不含有领导和权力的意思。[3] 然而，亚当对动物的命名与其对被造物所具有的管理权的确相关（创 1:26、28；2:15）。[4] 此外，互补论者根据男性在被造次序上先于女性这一事实，从而坚称两性间存在“从属关系”的原则。[5] 事实上，两性间的从属和等级关系并非单纯基于创造的先后次序。[6] 与两性创造次序相关联的文化背景应属古代世界的长子继承权

[1] 我们往往将现代式“情话”韵味读入“骨中的骨，肉中的肉”，但其在旧约圣经的用法往往代表亲属关系（创 29:14；士 9:2；撒下 5:1），参 Wenham, *Genesis 1–15*, p.71。

[2] Dharamraj 指出说：“一个男人离开他的父亲和母亲——就命令他的义务而言——要与他的妻子结合，以此成为一体。如是，他们进入了一种与亲属同等重要的关系之中。”译自 Dharamraj, “Men, Women, and God,” p.50。另外值得留意的是，哥林多前书六章 16 节也引用了创世记二章 24 节来讨论“性伦理”，以此对比“与主联合”的概念。

[3] Belleville, “Women in Ministry,” pp.28–29; Richard S. Hess, “Equality with and Without Innocence: Genesis 1–3,” in *Discovering Biblical Equality: Complementarity Without Hierarchy*, ed. Ronald W. Pierce and Rebecca M. Groothuis, 2nd ed. (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2005), p.87.

[4] Wenham, *Genesis 1–15*, p.68; Schreiner, “Women in Ministry,” p.296, pp.299–302; DeYoung, *Men and Women in the Church*, p.28; Ortlund Jr., “Male-Female Equality,” p.102.

[5] Ortlund, “Male-Female Equality,” p.102; Schreiner, “Women in Ministry,” pp.294–96; DeYoung, *Men and Women in the Church*, p.27.

[6] 毕竟，先造的乃是其他生物，而非人。另外，在古近东的创造神话中，后造的才被视为高等，参 John A. Bailey, “Initiation and the Primal Woman in Gilgamesh and Genesis 2–3,” *Journal of Biblical Literature* 89, no. 2 (1970): p.150; John L. McKenzie, “The Literary Characteristics of Gen. 2–3,” *Theological Studies* 15 (1954): p.559。但创世记似乎并没有流露出以“先后顺序”决定高低次序这样的概念。

（primogeniture）传统。[1] 希伯来人会基于长子继承权的角度来阅读创世记第二章的两性创造叙事。[2]

基于上述，虽然我们无法从“第一组”明确总结出两性从属关系，但却能从“第二组”反映出男性具有某种优先次序的地位。哥林多前书十一章 8 至 9 节或许较侧重援用“第二组”所反映的次序关系，并进一步与 7c 节所述“女人是男人的荣耀”进行整合，以此构建体现以荣辱观为象征的从属关系链：男人要拒斥蒙头，以此尊荣基督；女人则要蒙上头，以此尊荣男人。[3] 创世记一章与二章的两性创造叙事显然存在张力，这使得保罗的援用将两者交织在一起，附创意地重述。[4]

---

[1] Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective*, p.207–8; Wayne Grudem, *Evangelical Feminism and Biblical Truth: An Analysis of More Than 100 Disputed Questions* (Sisters: Multnomah, 2004), p.68; Flesher, “What the @#$! Is a Helpmate?,” 456; Kelley Mathews and Sue Edwards, *40 Questions About Women in Ministry*, 40Q (Grand Rapids: Kregel, 2023), p.159. Webb 认为，创造次序是支持两性从属关系最可信的理据。他同时还指出，创造次序乃通过长子继承权习俗之框架阅读，但这对不具备该习俗的现代读者而言较为陌生。William J. Webb, *Slaves, Women and Homosexuals: Exploring the Hermeneutics of Cultural Analysis* (Downers Grove: IVP Academic, 2001), p.130.

[2] Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective*, pp.207–8.

[3] 由此可知，哥林多前书十一章 7c 和 8 至 9 节结合了创世记一章 26 至 27 节（两性都属神的形象）和二章 18 至 25 节（男性优先次序），从而带出这一事实：虽默认女性是神的形象，但因男性优先被造，所以将女性转而视为男性的荣耀（注意：不是形象）。

[4] “两性创造次序”坐落的创世记二章文本自身便和第一章构成了张力。事实上，连创世记一至二章都无法对两性地位给出明确的准则。正如华尔顿指出的，创世记二章对于性别角色没有确立什么，也没有说明什么，经文乃指出男人和女人是互相依靠的关系。华尔顿：《创世记》，卷一，第 210–11 页。另参 Elmer A. Martens, “Adam Named Her Eva,” in *Your Daughters Shall Prophesy: Women in Ministry in the Church*, ed. John E. Toews, Valerie G. Rempel, and Katie F. Wiebe (Winnipeg: Kindred, 1992), pp.37–38。Martens 正确地指出，根据创世记二章 4 至 24 节提倡男性对女性的统治是错误的。同样，那些引用创世记一章中关于平等的段落而未能观察到创世记二章中角色区分的人也是错误的。”



然而，保罗在 11 节以连接词 πλήν 提供了一个转折，[1] 作为对上述从属关系链的“调和”或是“免于被误解”，这同时体现了鲜明的抗文化色彩。保罗继续援用创世记，他指出“女也不是独立于（χωρίς）男，男也不是独立于（χωρίς）女”，[2] 并给出生育常识之原因（γάρ）解释道，“正如女人出自（ἐκ）男人，男人照样也藉着（διά）女人而出”。[3] 作为总结，保罗最后则强调，“万有都是出于（ἐκ）神”。Ciampa 和 Rosner 认为 11 节很可能在暗引创世记一章 26 节，而 12 节则在整体上对创世记一至二章两性创造叙述进行诠释，以强调“在主里”（ἐν κυρίῳ）的两性依附关系。[4] Marshall 同样认为 11 至 12 节暗引创世记的两性创造叙事，但她将重点放置在保罗重述加拉太书三章 27 至 28 节的传统，以此间接呼应创世记叙事。[5] 尤其 12 节的结尾“万有都是出于（ἐκ）神”，在宏观上呼应着创世记第一章六日创造的叙事。[6] 由此可见，7 至 8 节和 11 至 12 节形成了援用两性创造叙事的解读张力，同时也反映了两性间关系的张力。[7] 这种对创世记

---

[1] 该连接词意指“另一方面，但是，中断讨论并强调什么是重要的”，引自“πλήν,” A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, 826。

[2] 介词 χωρίς 加属格通常表达为 without 或 apart from，见 Gundry-Volf, “Gender and Creation in 1 Cor 11:2–16. A Study in Paul’s Theological Method,” p.161; Fiorenza 则认为该介词意指 different from，但 Marshall 认为 Fiorenza 的理解依循了加拉太书三章 28 节，却与 12 节不自洽，因 12 节旨在重申性别差异并基于这种差异主张的相互依存，分别参 Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, 10th ed. (New York: Crossroad, 1994), p.229; Marshall, “Uncovering Traditions,” p.84n27。

[3] 介词 ἐκ 和 διά 的使用有意呼应上文第 8 节，该处所说的“男人藉着（διά）女人而出”并不会与第 8 节“男人不是出于（ἐκ）女人”冲突。

[4] Ciampa 和 Rosner 认为女人出自男人暗引了创世记二章 21 至 23 节；“男人也是藉女人而出”也许呼应创世记四章 1 节。另外，夏娃在创世记三章 20 节被视为“众生之母”。Ciampa and Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, pp.535–36.

[5] Marshall, “Uncovering Traditions,” p.82.

[6] 保罗在哥林多前书多次基于创造论来强调神对万有的所有权和统管权（林前 8:4～6；10:24～26）。

[7] 互补论者往往倚重前者，平等论者则倚重后者。但两者往往否认创世记一章和二章之间以及哥林多前书 7 至 8 节和 11 至 12 节之间存在的张力关系。针对创世记：Conway 认为创世记一章

两性叙事的诠释张力同样存在于二殿期的文献中。下文将探讨二殿期犹太传统对创世记一章和二章两性创造叙事的辩证性阐释传统。

2、二殿期文献对两性创造次序的援用

《以斯拉上》（1 Esdras，以下简称《拉上》）虽未明确论及两性创造次序，但有一段论及女性的描述可与哥林多前书进行对观。《拉上》三至四章记载了波斯王的三个侍卫间之较量，他们各自回答世界上最强之物。不同于前两位侍卫的答案（酒和君王），第三位侍卫所罗巴伯提供的初步答案是"女人"（4:13～32），并藉此引出"真理论"。所罗巴伯认为女人最强，有以下诸多原因：首先，所有人（君王和男人）都由女人生养（4:14～16），女人为男人带来荣耀（δόξα，4:17），因此男人无法离开女人。[1] 其次，男人愿为女人放弃一切（4:18～19），且夫妻关系优于父母（4:20～21，暗引创 2:24）。[2] 再者，女人能管辖男人（4:22），男人爱女人胜过爱父母（4:25，也暗引创 2:24）。[3]《拉上》对女性卓高地位的诠释令人耳目一新，其中所述的几项概念与哥林多前十一章可形成对观：女人为男人带来荣耀（参林前 11:7），男人无法离开女人

和二章都指向两性平等，并无张力存在；Ortlund 则似乎承认创世记的悖论的存在，但他认为从属关系是主要的原则。针对哥林多前书：Payne 基于 11 至 12 节而否认哥林多前前书十一章 2 至 16 节存在任何的等级制度和从属主义的描述，并认为哥林多前书十一章 11 节确认了加拉太书三章 28 节所言及的两性平等；Schreiner 则以 7 至 9 节的阐述建立从属关系，并认为 11 至 12 节仅为了澄清"女性并非低等或较差的人"。Conway, "Gender in Creation and Fall," pp.36–43; Ortlund, "Male-Female Equality," p.102; Payne, "Wild Hair and Gender Equality in 1 Corinthians 11:2–16," p.14; Payne, *Man and Woman, One in Christ*, 213; Schreiner, "Head Coverings," p.137.

[1] 希腊文文本见 Bird 对《拉上》之注释。Bird 针对该处注释总结道："女性的优越性体现在她们对男性的起源以及男性对女性的生存、日常必需品和荣耀的依赖。"Michael F. Bird, *1 Esdras: Introduction and Commentary on the Greek Text in Codex Vaticanus*, Septuagint Commentary (Leiden: Brill, 2012), p.56, p.169.

[2] Bird 指出四章 20 节的措辞与创世记二章 24 节的七十士译本呼应。Bird, *1 Esdras*, p.169.

[3] 对上述六点更为详细的分析，参 Bird, *1 Esdras*, pp.169–73。



（林前 11:11～12），及透过对创世记二章 24 节的援用诠释间接指出了两性间相互依附之关系。[1]

《禧年书》（*Jubilees*，以下简称《禧》）重述了创世记的大部分叙事。其中有三处描述涉及到对两性创造的叙事的援用和诠释（2:14；3:4～6、8）。[2]二章 14 节援用了创世记一章 26 至 28 节，但省略了创世记所描述的"按照神的形象和样式"，同时省略了"赐福"和"生养众多，遍满全地"等记载。[3]三章 4 至 6 节则援用了创世记二章 18 节和 21 至 22 节，但《禧》对女人被造的时间予以特别的说明："正是创造的第六天"（3:6）。最后，三章 8 节的记载尤为关键："上主在第一周造了亚当和他的肋骨，就是他的妻子，並在第二周将她领到他眼前。因此，上主晓瑜以色列人说：'若有妇人怀孕生男孩，就会不洁净七天；若生女孩，就会不洁净两个七天。'"[4]根据该节所述，亚当和女人都是第一周第六天的创造物，但女人尚未独立，直到第二周的第六天才成为完整的人。这显示作者尝试调和创世记一章和二章间两性创造之记载，以此与生育的洁净周期结合起来（利 12:2～5），将律法上规定之两性生育洁净周期差异归因于两性创造的次

---

[1] Hays 和 Ciampa 与 Rosner 也有类似的观察，他们简略提及了哥林多前书十一章与《拉上》四章 13 至 32 节之间的对比。Hays, *First Corinthians*, p.187; Ciampa and Rosner, *The First Letter to the Corinthians*, p.534. Westfall 进一步分析了哥林多前书与《拉上》四章 13 至 32 节之间的互动，认为保罗从创世记和《拉上》中唤起了哥林多前书的叙事框架。Westfall, *Paul and Gender*, p.67.

[2] 此处取用的这三段经文来自 Ruiten 文章的指示，参 J. T. A. G. M. Van Ruiten, "The Creation of Man and Woman in Early Jewish Literature," in *The Creation of Man and Woman: Interpretations of the Biblicalnarratives in Jewish and Christian Traditions*, ed. Gerard P. Luttikhuizen (Leiden: Brill, 2000), p.40。

[3] 《禧》六章 8 节却有按照神的"形象和样式"造人的描述，但这一处是为了强调生命的可贵——凡流人血的，他的血必被人所流。Vanderkam 认为，作者可能认为以色列才拥有神的形象和样式，因而在二章 14 节进行省略；另外，这或许解释了，"祝福"和"生养众多"等描述的省略，都是为了避免将这些运用在全人类身上，而只运用在以色列身上，参 James C. VanderKam, "Genesis 1 in Jubilees 2," *Dead Sea Discoveries* 1, no. 2 (1994): p.31。

[4] 刘秀怡译，《基督教典外文献——旧约篇》，卷四，第 14 页。

序。[1]《禧》对两性创造次序的调和为我们提供两方面的观察：第一，《禧》承认创世记两处两性创造叙事间的张力；第二，基于为引导受众遵守两性之洁净律法礼仪的处境，《禧》作者创意性地调和了创世记一章和第二章间叙事的张力。[2]

《以诺二书》（*2 Enoch*，以下简称《诺二》）内容主要涵盖从以诺至洪水事件的阶段。[3] 该书也包含了对创世记创造叙事的重释，主要集中在三十章 8 节

[1] James C. VanderKam, *Jubilees: A Commentary on the Book of Jubilees Chapters 1–21*, Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible (Minneapolis: Fortress, 2018), pp.214–15; Ruiten, "The Creation of Man and Woman," pp.47–48; Paul Héger, *Women in the Bible, Qumran, and Early Rabbinic Literature: Their Status and Roles*, Studies on the Texts of the Desert of Judah 110 (Leiden: Brill, 2014), p.76.

[2]《禧》作者的诠释逻辑或许是这样：若女性与男性共同被造，则无法解释两性在律法洁净礼上的差异。因而，作者将女性的被造"切分为"两个阶段，将创世记第二章的被造视为是对第一章被造之延续（而非扩展说明）。类似的逻辑分析还可参 Ruiten 和 Héger 的论述，Ruiten 指出："我们应该将关于创造男人和女人的《禧》经文视为（也许并不完全成功）解决圣经创世记一至二章中紧张关系的尝试。" Héger 则进一步分析《禧》的整体文脉指出，《禧》在调和创世记一章和二章的不同叙述时，贬损了女性。分别参 Ruiten, "The Creation of Man and Woman in Early Jewish Literature," p.48; Héger, *Women in the Bible, Qumran, and Early Rabbinic Literature*, p.76。

[3] 该书也被称为"斯拉夫以诺书"（Slavonic Enoch），因其以斯拉夫语的翻译为人所知。我们不容易确定其写作日期，过往一些学者们因其抄本日期和一些传统线索，将该卷书视为一世纪基督徒的作品，甚至更为后期（直至中世纪）基督徒的作品。Andersen 将其视为一世纪末期作品。参 F. I. Andersen, "2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch," in *The Old Testament Pseudepigrapha*, ed. J. H. Charlesworth, vol. 1, 2 vols. (New York: Doubleday, 1983), pp.94–95。然而，随着 1970 年代在埃及南部发现的科普特语碎片及 2009 年学者所提供的经文鉴别证据，学界对《诺二》的成书日期和思想观点提供了新的视角。例如，Orlov 的研究指出，《诺二》的成书日期在公元 70 年之前，参 Andrei A. Orlov, "The Sacerdotal Traditions of 2 Enoch and the Date of the Text," in *New Perspectives on 2 Enoch: No Longer Slavonic Only*, ed. Andrei A. Orlov and Gabriele Boccaccini, SJ 4 (Leiden: Brill, 2012), p.115。Larsen 认为，我们不排除新约的一些作者，可能已经知道并被受《以诺一书》影响，参 David J. Larsen, "Review of New Perspectives on 2 Enoch: No Longer Slavonic Only by Andrei Orlov, Gabriele Boccaccini," *BYU Studies Quarterly* 54, no. 1 (2015): p.209。



至三十二章 1 节。[1] 该段叙述将创世记二至三章的整体叙事整合至一章的第六日描述中，但删减了一章中两性共同被造而拥有神的形象之记载，独将亚当视为最初被造之人，并赋予他管理之权柄。而夏娃在该书完全居次（30:12、14、17～18）。[2]《诺二》省略了亚当和夏娃间的婚姻和性关系，且附创意地将夏娃第一次的性关系描述为与撒但发生，以致该行为败坏了亚当，使其失落。Arbel 指出，《诺二》将原罪、堕落及撒旦归咎在夏娃身上，以此在表明亚当荣耀本性和地位的同时，为其失落提供了原因。[3] 由此将盼望指向以诺——第二亚当，他将恢复最初的荣耀。[4] 可见，《诺二》也重述（调和）了创世记两性创造的记载，淡化两性共同被造及两性亲密互助关系的叙事，将女性（夏娃）被造叙事诠释为引发死亡临至亚当之因，以此作为连结第一亚当和第二亚当（以诺）之间的桥梁。

约瑟夫（Josephus）认为两性地位和创造次序存在因果关系："［我们的律法］说，女人在所有方面都不如男人。所以让她服从，不是为了她可能被虐待，而是为了她可能被统治；　因为上帝赋予了男人力量。"[5] 斐洛（Philo）使用了两

---

[1] 须指出的是，《诺二》存在较长版本和较短版本之争，本段经文的叙事基本来自较长段落版本。究竟哪个版本最接近原稿，目前尚无定论。相关讨论参 Andersen, "2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch," pp.92–94。Macaskill 主张较短版本更接近原稿，科普特语碎片可能支持这一点，参 Grant Macaskill, "2 Enoch: Manuscripts, Recensions, and Original Language," in *New Perspectives on 2 Enoch: No Longer Slavonic Only*, ed. Andrei A. Orlov and Gabriele Boccaccini, Studia Judaeoslavica 4 (Leiden: Brill, 2012), pp.83–101。至少，我们可将该段经文的分析视为是"诠释传统"的参照文本看待。

[2] Ruiten 辨析了《诺二》与创世记一至三章的创造叙事之间的叙事，证明前者对后者的援用，且同时指出前者还存有许多来自《以诺一书》（*1 Enoch*）、《便西拉智训》（Ben Sira）和古希腊哲学等元素交织于中。Ruiten, "The Creation of Man and Woman," pp.55–60.

[3] Daphna Arbel, "On Adam, Enoch, Melchizedek, And Eve," in *New Perspectives on 2 Enoch: No Longer Slavonic Only*, ed. Andrei A. Orlov and Gabriele Boccaccini, Studia Judaeoslavica 4 (Leiden: Brill, 2012), p.438.

[4] Arbel, "On Adam, Enoch, Melchizedek, And Eve," p.437，p.452.

[5] Josephus, *Against Apion* 2:201 (Whiston). 译自英文。

个概念来调和创世记二章 18 至 25 节与一章 26 至 27 节的叙事，他认为第一章“造男造女”乃按照“种类”（[προ] τών ειδών），第二章所述之亚当先被造乃按照“属类”（τά γένη）的被造。[1] 斐洛赞扬创世记二章对两性创造次序的记载，因其反映了“理智先、感觉后”的哲学思想：“创造者神极好地设计了人类的秩序。他先造出理智，就是男人，因为理智是人最受尊敬的部分；其次，神造出肉体的感觉，即那个女人；接着，他在他们之后造出了快乐。”[2]

死海古卷（Dead Sea Scrolls）对两性创造叙事的描述主要体现在 4Q416（4QInstr[b]）。[3] 4Q416 指出，男人与妻子一起是件奥秘的事情；男人要根据神的律法与肉体的帮助者（עזר בשרכה）同行；[4] 男人和女人应该成为一体；[5] 神已将男人的权柄置于女人之上，女人将听从男人和她的父亲；[6] 神没有在女人身上设立权柄。[7] 昆兰社团明显将女性的从属地位根植于女性乃是由男人而出这一创造事实，[8] 其根据主要建立在创世记二章 18 至 28 节。

3、小结

本节首先分析了哥林多前书十一章 2 至 24 节对创世记一至二章的援用。分析指出，保罗分别于 7 节暗引了创世记一章 26 至 27 节，并加以重新诠释，且结合了 8 至 9 节透过对创世记二章 18 至 24 节的暗引而构建了两性关系的从属

---

1 Philo, Allegorical Interpretation 2.13 (Colson); On the Creation of the World 76 (Colson).

2 Philo, *Allegorical Interpretation* 2.73 (Colson). 译自英文。然而，由于斐洛认为男性气质表现为自我控制、禁欲主义、理性和积极性，而女性气质表现为激情、物质性、非理性和被动。因此，他转而在寓意层面上提升和赞美了童贞的女性。Philo, *Allegorical Interpretation* 2.38, 1.200; *On the Creation of the World* 165–67.

3 对该文本的关注来自 Heger 著作的指示，参 Héger, *Women in the Bible, Qumran, and Early Rabbinic Literature*, p.39。

4 4Q416 2iii:21.

5 4Q416 2iv:1.

6 4Q416 2iv:2.

7 4Q416 2iv:3.

8 4Q416 2iv:4～6.



链；继而又于 11 至 12 节暗引创世记一章 26 至 27 节乃至整个六日创造的传统，以此强调两性间的互惠关系。事实上，创世记自身的叙事便已包含了对两性关系的辩证性阐述，保罗则因应哥林多教会的情境而对其加以援用和重释，以供教会在敬拜中针对蒙头之指示。

其次，本节还追溯了对创世记一至二章两性叙事在其他二殿期文献中的援用传统，并指出二殿期文献也体现了对创世记两段两性创造叙事的辩证性阐释。《拉上》基于创世记二章 24 节间接地强调两性间的依附关系；《禧》和《诺二》以及斐洛都察觉到创世记一章和二章叙事间的张力，因而尝试倚重二章来调适一章，以创意性的重释来进行处境应用——《禧》服务于洁净周期律法，《诺二》服务于末世亚当（挪亚），斐洛服务于其哲学思想。简言之，二殿期文献已普遍关注到创世记两性被造叙事的张力，诠释者也往往会基于自身的写作处境加以调和、重释，以达到其援用意图。哥林多前书十一章对创造次序的援用与上述二殿期犹太文献的诠释传统有着相似之处。

四、援用性质分析

最后，本节将辨析哥林多前书对创世记两性创造次序的援用之性质。互补论者和平等论者过往对这一问题的讨论似乎都各自倾向两个端点。互补论者倚重 7 至 9 节援用的创造次序来支持等级和从属关系，并将其原则定性为跨时空的规范性。平等论者则倚重 11 至 12 节援用的两性创造传统来支持平等关系，并将创造次序视为描述性质。然而，保罗对两性创造叙事的援用性质较上述两方观点都更复杂且更具张力。我们必需同时把握哥林多前书十一章对两性关系阐述的几个基调，其中含有“荣辱文化的社会情境”“创造次序的圣经援用”“在基督里的互惠合一新关系”，这些基调有机地交织在一起。诚如 Gundry-Volf 所认为的，保罗在性别差异的创造秩序与互惠的福音秩序之间建立了辩证关系。[1]

[1] Gundry-Volf, “Gender and Creation,” p.152. Gundry-Volf 在另一篇文章中得出相似的结论：“总而言之，保罗似乎肯定了男女在基督里的地位和角色的平等，也肯定了妇女的从属或次要地位。保罗似乎认为，有时男性和女性之间的差异体现在父权习俗中，而有时这些习俗应该被超越或

Thiselton 精辟地指出，保罗的论证"耐心、坚韧"，而他的论点"复杂性、微妙性和谨慎性"。[1]

根据上述对二殿期犹太文献的分析，本文已证明创世记一章和二章两处两性创造的叙事在诠释史上存在张力，哥林多前书十一章的援用也反映了这种张力，这显示保罗深谙两段两性创造叙事的张力。[2] 下文还将进一步指出，保罗对两性创造次序的援用乃与受众所处之社会情境相互交织。参〈表一〉所示。

搁置。" Gundry-Volf, "Paul on Women and Gender: A Comparison with Early Jewish Views," in *The Road from Damascus: The Impact of Paul's Conversion on His Life, Thought, and Ministry*, ed. Richard N. Longenecker (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), p.186, cited in Craig L. Blomberg, "Neither Hierarchicalist nor Egalitarian: Gender Roles in Paul," in *Paul and His Theology*, ed. Stanley E. Porter, vol. 3, Pauline Studies (Leiden: Brill, 2006), p.324. Blomberg 另指出，Earle Ellis、Ben Witherington、Klyne Snodgrass 和 Donald Bloesch 都得出了与 Gundry-Volf 类似的结论。Blomberg, "Neither Hierarchicalist nor Egalitarian: Gender Roles in Paul," p.325n175.

[1] Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, p.847.

[2] 席安帕和柔斯纳：〈哥林多前书〉，于《新约引用旧约》，毕尔和卡森编，卷二，麦种圣经注释（South Pasadena：美国麦种传道会，2012），第 1094 页。



表一：哥林多前书十一章2至16节的论证结构和援用分析表

<table>
<tr><td>神学命题</td><td>3b节：所有男人的头是基督</td><td>3c节：男人是女人的头</td><td>3d节：神是基督的头</td></tr>
<tr><td rowspan="2">对两性蒙头之指示（基于哥林多教会的社会情境）</td><td>对男性蒙头的指引：4、7a节</td><td>对女性蒙头的指引：5a
进一步解释（γάρ）：5b～6节</td><td rowspan="2">对两性关系的进一步指引：11节（然而，πλήν）</td></tr>
<tr><td>男性宗教祭司礼</td><td>荣辱文化</td></tr>
<tr><td>创世记一章的两性创造叙事</td><td colspan="2">7b～c节援用并基于社会情境的修改（创1:26～27）</td><td>12节（γάρ）
援用（创1:26～27）</td></tr>
<tr><td>创世记二章的两性创造次序</td><td colspan="2">8～9节基于社会情境的援用（创2:18～24）</td><td></td></tr>
<tr><td></td><td colspan="2">小结：10节（διά τοῦτο）[1]</td><td></td></tr>
<tr><td>自然天性（基于哥林多社会情境而</td><td colspan="3">13～15节[2]</td></tr>
</table>

[1] 第 10 节经文存在不少争议，主要围绕着“天使”（ἄγγελος）之指涉，“权柄”（ἐξουσία）之语态，以及整节经文的逻辑思想展开。上文已指出，“权柄”应作主动语态理解，而片语“ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ”直译为“在……具有管辖权”，因此该节经文应理解为“因此……女人要管辖自己的头（意即蒙头）”。至于“天使”之指涉问题，有多种可能性，有认为指灵界天使，也有认为是指奉差遣而来的人类使者。但鉴于该哥林多前书多次使用“天使”，都指灵界存在（林前 4:9，6:3，13:1），因此十一章很可能也是指灵界天使。但灵界天使的具体功能却难以确定。有人认为该处指邪恶天使（创 6:1）窥视女性；也有人认为是指良善天使——与人类共同参与敬拜，或是看守着受造界；另有人认为该处仅代表哥林多女性拥有了天使的语言，如天使一样，拥有了权柄。鉴于本段经文谈论的是敬拜的场合，本文暂时认为该处天使乃作为敬拜之参与和看守者存在，以此看管敬拜场合的规范和秩序。见 Joseph A. Fitzmyer, “A Feature of Qumran Angelology and the Angels of 1 Cor. XI. 10,” *New Testament Studies* 4, no. 1 (1957): 48–58; Janelle Peters, “Creation, Angels, and Gender in Paul, Philo, and the Dead Sea Scrolls,” *Open Theology* 7, no. 1 (2021): pp.248–55.。若是如此，本节经文的论述逻辑大致如下：在荣辱文化的社会情境中，保罗劝勉女性在敬拜中蒙头而避免公共崇拜被外人诟病，而天使也能因女性在敬拜中得当地管辖自己的“头（蒙头）”而欣喜，因天使奉差看管和维系敬拜的场合。

[2] 可以确定的是，保罗在此诉诸的“自然天性”乃就着当时希罗社会约定俗成的价值观而言的，并非放诸四海皆准的文化原则。男性留长发在其他文明并非是羞耻的事情。在古典时代，男子留长发绺是很普遍的现象。中国汉代男性也保留长发，且以高髻为尚。再如犹太男子，他们会保留耳旁头发（利 19:27）。

言）	
教会惯例	16节（δέ）

如〈表一〉结构所示，哥林多前书十一章 7 至 9 节辩证性地援用了创世记一章 26 至 27 节和二章 18 至 25 节。保罗援用前者为“男人是神的形象”提供依据，但同时修改了其传统，改以宣称“女人是男人的荣耀”来应对受众所处的社会情境。这一改动并未否认“女人也是神的形象”，[1] 因保罗使用“荣耀”（δόξα）一词来形容女人对男人的意义。荣耀（δόξα）一词并非是对创世记一章 26 节“样式”（כדמותנו，ὁμοίωσιν）一词的替代表达。[2] Marshall 认为“荣耀”这一概念是文化用语的一部分，关涉当时的荣辱观。[3] Gundry-Volf 则详细分析了保罗在不否认女性作为“神的形象”之前提下转而形容她是男人的“荣耀”。她正确地指出哥林多前书十一章 7 至 9 节的主题是“荣耀”，而 4 至 6 节的主题则是“羞耻”，两者相对应。[4] 鉴于此，哥林多前书十一章的焦点在于“荣辱”问题，旨在回应当时希罗社会的“荣辱文化”。[5] 保罗乃在具体的文化处境中阐释两性关系。尤其当我们察觉到哥林多前书该段经文乃至全卷书广泛地使用“荣耀”与“羞耻”词汇，这反

[1] 正如 Payne 指出的，保罗在 7b 节中省略了关于女性的神之形象，这表明他有意识地选择不区分男人和女人在上帝形象中的地位。Payne, “Wild Hair and Gender Equality in 1 Corinthians 11:2–16,” p.12; 另参，刘淑平：《林前 11:2～16 对妇女事奉的教导》，第 86–87 页。

[2] 费依予以了拒绝，参费依：《哥林多前书》，第 775 页注 100。

[3] Marshall, “Uncovering Traditions,” p.83. 另参 Collins, *First Corinthians*, p.410。

[4] Gundry-Volf, “Gender and Creation,” p.156.

[5] Rolex M. Cailing, “The Letters to the Corinthians,” in *An Asian Introduction to the New Testament*, ed. Johnson Thomaskutty (Minneapolis: Augsburg Fortress, 2021), pp.229–30. 诚如 Barrett 所言，保罗关注的不是“形象”，而是“荣耀”。参 Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, p.252; 相同的看法另见 Gardner, *1 Corinthians*, p.491; 费依：《哥林多前书》，第 101 页。诚然如 Hays 所言，我们很难看出创世记是如何支持女人是男人的“荣耀”这一概念，仅在《斯上》四章 17 节看到相似的表达。Hays, *First Corinthians*, p.187; 而在《斯上》四章 17 节中，“荣耀”一词同样是一个富含社会文化共识的概念，须置于其荣辱文化中来看待。Bird, *1 Esdras*, p.166.



映他与当时社会的“荣辱观”进行互动。[1] 这种荣辱价值深深地根植于希罗文化的两性关系，妻子要尊荣丈夫，公共场合（仪式）中不蒙头的女性会因诸多可能的指控（混淆性别认同、通奸、性暗示、不谦逊）而损毁男性（丈夫）的荣辱，这种行为在重视荣辱价值观的希罗社会中将难以容忍。基于诸多种可能的诱发因素，哥林多女性试图揭开头巾参与敬拜仪式，这对保罗而言过于“前卫”——与希罗传统价值观存在冲突，并会致使男性/丈夫受辱，从而造成不良的社会见证，阻碍教会和福音传播的公共声誉。[2] 保罗正是为了引导哥林多女性在此种荣辱文化处境下如何妥善地在公共空间中展现两性关系，从而援用了创世记二章的两性创造次序加以说明。[3]

然而，保罗似乎并未停留在以两性创造次序所形塑的女性尊荣男性关系。他于哥林多前书十一章 11 至 12 节又辩证性地援用了创世记一章 26 至 27 节和二章 18 至 25 节。11 节的连接词 πλὴν 提供了转折：在主里（ἐν κυρίῳ）。[4] 这一转折并非仅强调两性“地位”在本质上平等，而是侧重强调两性间的“关系”。[5]

[1] “羞辱”（καταισχύνω）的动词、名词、形容词分别见于哥林多前书和后书多处经文（动词：林前 1:27，11:4、5、22；林后 7:14，9:4；动词：林前 4:14；名词：林前 6:5，15:43；形容词：林前 11:6，14:35）；行为可耻（ἀσχημονέω）亦然（动词：林前 7:36，13:5；名词：林前 11:14，15:43；林后 6:8，11:21）；荣耀（δόξα）一词见于哥林多前书多处经文（林前 2:7、8，10:31，11:7[x2]，11:5，15:40、41[x4]、43）。

[2] 对保罗而言，这种“前卫”的举止在众教会似乎并无先例（11:16），因此他希望哥林多女性在希罗传统两性文化的大环境中依循传统价值观，正如各地教会所展现的习俗。毫无疑问，这是保罗所提倡的宣教策略，以适应受众的情况而规限自我的权利（林前 9:19～23）。然而，须留意的是，保罗所诉诸的“教会惯例”同样在当时的文化环境中进行讲论，并非作为放诸四海皆准的原则。参费依：《哥林多前书》，第 793–94 页。

[3] 第一世纪的读者依然身处在长子继承权的习俗中，他们会非常自然地领悟到创造次序所反映的两性从属关系。

[4] 这是保罗书信重要的短语，在哥林多前书出现了 9 次。

[5] Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, p.842; Collins, *First Corinthians*, p.413. 互补论者认为 11 至 12 节乃为避免“女性在本体上较低等”之思想（如 Schreiner），这显然简化了 11 至 12 节的思想，也忽略了诠释传统对创世记一至二章的辩证性阐述。Schreiner, “Head Coverings,”

换言之，7 至 9 节与 11 至 12 之间的转折逻辑不仅是为了强调两性在本体论地位上的平等，更是诉诸于两性的互惠依存来抗衡希罗文化中的从属关系。正如《拉上》四章 13 至 32 节一样，保罗也基于创世记二章揭示的传统——“女人作为男人的帮助者，以及两性骨肉相系，其关系甚至胜过父母”，以此强调两性间亲密无间，相互依存之关系。[1] 另外，保罗还诉诸于创世记一章的创造论传统，强调“万有都是出乎神”，以此呼应两性的共同所属源头——“神按照他的形象造男的和女的”，而这种导向将有利于维护“女性”的地位。[2] 显然，保罗的论述抗衡着希罗文化的男权主义。对保罗而言，在主里的两性关系依循的乃是“互惠、合

---

p.136–37. 同时，一些平等论者（如 Payne）认为哥林多前书十一章单方面强调了男女在主里的平等权利和特权，这显然将现代意义的平等观带入到这段经文的期待结论中，未准确捕捉到文本的意图。Payne, *Man and Woman, One in Christ*, 211–15. Lee-Barnewall 正确地提醒我们，古代社会并没有现代社会之启蒙运动、个人主义、政治哲学意义上的“平等主义”概念。耶稣的教导和保罗书信乃是以一种“团契式”（一体）式的互爱、互惠（而非现代意义上的“平等”）来对抗“两性结构上的等级次序”。换言之，对保罗书信两性关系的文本诠释并不能直接走向“平等论”的立场上。Michelle Lee-Barnewall, *Neither Complementarian nor Egalitarian: A Kingdom Corrective to the Evangelical Gender Debate* (Grand Rapids: Baker Academic, 2016), 54–91. 然而，我们是否能超越文本，并在当代处境中得出“两性平等”的诠释应用？这一问题涉及到诠释之处境应用问题，本文无法对之展开详细分述。

[1] 经文的文学结构很好地反映了两性间的相互性：

ού έστιν άνὴρ έκ γυναικὸς（8a，男人—女人）

άλλὰ γυνὴ έξ άνδρός（8b，女人—男人）

ούκ έκτίσθη άνὴρ διὰ τὴν γυναῖκα（9a，男人—女人）

άλλὰ γυνὴ διὰ τὸν ἄνδρα（9b，女人—男人）

πλὴν……έν κυρίῳ（然而……在主里）

οὔτε γυνὴ χωρὶς άνδρὸς（11a，女人—男人）

οὔτε άνὴρ χωρὶς γυναικὸς（11b，男人—女人）

ὥσπερ ἡ γυνὴ έκ τοῦ άνδρός（12a，女人—男人）

οὕτως καὶ ὁ άνὴρ διὰ τῆς γυναικός（12b，男人—女人）

τὰ δὲ πάντα έκ τοῦ θεοῦ（12c，万有都是出于神）

[2] 在哥林多前书三章 23 节，保罗一度为劝导分门结党现象，维系团体内互惠共存关系而诉诸于相似的传统。



一"原则，他无意要透过"创世记二章的两性创造次序"之援用来构建两性等级和从属原则的绝对规范性原则。

基于上述对两段两性创造叙事的援用分析，可在此总结哥林多前书对创世记两性创造次序的援用之性质。正如上文所认为的，互补论者和平等论者过度二分化哥林多前书两性阐述中的规范性和描述性。诚如 Flemming 给予的提醒，我们应该以更动态的方式来思考保罗思想中的描述性和规范性因素，即我们既不能削减保罗思想中的稳定维度（规范性），又不能否认保罗思想因应希罗社会处境而作出的特殊回应（描述性）。[1] 据此，鉴别哥林多前书对两性创造次序的援用性质须从三个维度加以阐明。

第一，哥林多前书对两性创造次序的援用具有"处境中的规范性"意义。意即，两性创造次序的规范性意义乃就着相应的处境而言。保罗乃在以荣辱文化为脚本的男权社会处境中，将两性创造次序嵌入在他的修辞论证中，以引导特定受众践行两性关系生活。[2] 因此，我们不可将两性创造次序抽离出具体的处境而加以绝对原则化的应用，而应在类同的处境中捕捉意义的共鸣。

第二，哥林多前书对两性创造次序的援用不具有"跨处境的规范性"意义。意即，两性创造次序作为处境中的规范性并非如互补论所认为的跨时空的绝对原则。首先，哥林多前书十一章 11 至 12 节提供的辩证性阐述消解了以"创造次序"来建立两性从属关系的单一原则，这种辩证阐述的传统在二殿期其他犹太文献得到证实。其次，从圣经神学的发展角度来观察，即便以长子继承权习俗作为理解"两性创造次序"的自然思路，这也并不能将"两性创造次序"等效地视为对"等级和从属"次序提供绝对规范性的原则，因为旧约圣经所揭示的"拣选原则"，

[1] Flemming, *Contextualization in the New Testament*, p.91.

[2] 诚然，对古代身处长子继承权习俗下的原初受众而言，两性创造次序传统似乎确有约定俗成的规范性指导意义。从这个角度而言，正如本文将"头"的指涉意思理解为融合"权柄"和"卓越"的概念，因为作者预设受众所身处的男权社会处境（"权柄"）和荣辱文化处境（"卓越"）。

往往不依循长子继承权习俗。[1] 事实上，哥林多前书同样延续了这种“拣选原则”。保罗指出蒙召的哥林多人多属“无智慧、无能力、不尊贵、愚拙、软弱、卑贱”者（林前 1:26～29），且认为使徒们被列在了“末位”（林前 4:9）；而他认为自己是“最小者”（林前 15:8～10），但却得蒙大恩。[2]

第三，我们不能将两性创造次序提升至跨处境的绝对原则，也无法从哥林多前书十一章总结出现代意义之“平等”的观念。哥林多前书十一章对两性创造叙事的援用重点乃为强调两性间的“相互性”和“互惠依存”。若将视野扩大至十一至十四章整段经文脉络中，保罗尤其强调敬拜服事中“身体”的互惠、合一性（12:12～27），以及对他者之爱的属灵原则（13:4～13）。同时，保罗也鼓励哥林多人为他者之益处而舍弃自身的权益（14:6～19），这尤其是八至十章内容所传扬的价值观。[3] 此外，保罗早在第七章谈及两性婚姻关系时便强调了夫妻之间的“相互性”（7:2～5）。[4]

结论

本文主要探讨哥林多前书十一章 2 至 16 节对两性创造次序的援用。首先分析了“头”的象征意思及其与“蒙头”之间的关系。分析指出，“头”的隐喻意义主要

---

[1] 从创世记的列祖时期到王国时期频繁显露“次位者蒙选召”之事迹。旧约叙事时常揭示神的拣选不以长幼次序作为根据：塞特、以撒、雅各、犹大、约瑟和大卫都不是长子。参 Mathews, *Genesis 1–11:26*, p.269; Webb, *Slaves, Women and Homosexuals*, pp.136–39; Flesher, “What the @#$! Is a Helpmate?,” p.456; 鲍维均：《颠覆现实的教会论》，第 158–59 页。

[2] Westfall 还注意到保罗将第一亚当和第二亚当/耶稣进行对比（林前 15:45、47），突出其末世论思想——着眼于结束而非开始。再如，保罗认为犹太人首先被选，但随后却将外邦人嫁入其中（罗 11:17）。Westfall, *Paul and Gender*, p.78.

[3] Thiselton 指出，八至十一章乃根据圣经和共同的神学传统，阐述爱和尊重“他者”的主题。他还说：“知识与爱之间的关系，以及‘权利’与为了更大利益而自律之间的关系，使整个八章 1 节至十一章 1 节连贯一致。”Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, p.607, p.612.

[4] 在哥林多前书七章中，保罗对夫妻间去权柄化（ἐξουσιάζω）和去自我化（ἴδιος）的描述深化了两性间“互属”“互惠”的关系（7:2～7），这种对两性间互惠关系的描述，颇为颠覆当时的希罗文化。



关涉两性的蒙头举动体现之“荣辱”价值观，而这种荣辱价值根植于哥林多教会的社会情境。女性/妻子若在公共场合中不蒙头参与敬拜仪式，会遭诸多可能的指控（混淆性别认同、通奸、性暗示、不谦逊），从而与传统价值观相抵触，这既损毁男性/丈夫的荣辱，又使整体的教会的声誉在公众中受损，这显然不利于社会见证和福音传播。

为进一步强化对参加敬拜仪式的女性之蒙头指引，保罗更是诉诸于创世记的两性创造次序传统。根据援用分析的探讨指出，保罗先于 7 至 9 节援了创世记一章 26 至 27 节和二章 18 至 24 节，并将两者结合，从而构建了两性关系的从属链，目的是为激发哥林多女性尊荣男性/丈夫这一“头”。但保罗继而又于 11 至 12 节暗引创世记一章 26 至 27 节乃至整个六日创造的传统，以此强调两性间的互惠关系，从而调和前者。创世记一至二章的两段两性叙事本身便存在这种张力表达，这也反映在二殿时期犹太文献的诠释传统中。保罗遵循了创世记两性关系的表达和其诠释传统，针对哥林多教会的社会情境进行处境化诠释和运用。

最后总结指出，保罗援用了受众熟知的两性创造次序传统，这种修辞论证旨在应对哥林多教会面临的特殊社会情境——保罗为指导参加敬拜仪式的哥林多女性蒙头，以此符合希罗传统中女性从属的价值观，从而尊荣男性，这使得教会能免于社会外界的诟病，促进福音传播和教会的公共声誉。正如本文所认为的，尽管对原初受众而言，保罗所诉诸的两性创造次序传统对其处境具有一定的规范性指导意义，但这种规范性并非一项跨时空的绝对原则。保罗乃期待两性间以“在主里”的新视域来体现互惠、合一的关系。

参考文献

Bailey, John A. "Initiation and the Primal Woman in Gilgamesh and Genesis 2–3." *Journal of Biblical Literature* 89 (1970): 137–50.

Barrett, C. K. *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. 2nd ed. Black's New Testament Commentaries. London: A. & C. Black, 1971.

Bearden, Alexander. "On Whether 1 Corinthians 11:2–16 Allows an Egalitarian Exegesis." *Priscilla Papers* 19 (2005): 16–21.

Bedale, Stephen. "The Meaning of Κεφαλή in the Pauline Epistles." *The Journal of Theological Studies* 5 (1954): 211–15.

BeDuhn, Jason David. "'Because of the Angels': Unveiling Paul's Anthropology in 1 Corinthians 11." *Journal of Biblical Literature* 118 (1999): 295–320.

Belleville, Linda L. "Women in Ministry: An Egalitarian Perspective." In *Two Views on Women in Ministry*, edited by Stanley N. Gundry, 21–103. Revised. Grand Rapids: Zondervan, 2005.

Bird, Michael F. *1 Esdras: Introduction and Commentary on the Greek Text in Codex Vaticanus*. Septuagint Commentary. Leiden: Brill, 2012.

Blomberg, Craig L. "Neither Hierarchicalist nor Egalitarian: Gender Roles in Paul." In *Paul and His Theology*, edited by Stanley E. Porter, 3:283–326. Pauline Studies. Leiden: Brill, 2006.

Cailing, Rolex M. "The Letters to the Corinthians." In *An Asian Introduction to the New Testament*, edited by Johnson Thomaskutty, 215–41. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2021.



Cervin, Richard S. “Does Κεφαλή Mean Source or Authority Over in Greek Literature? A Rebuttal.” *Trinity Journal* 10 (1989): 85–112.

Ciampa, Roy E., and Brian S. Rosner. *The First Letter to the Corinthians*. The Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.

Collins, C. John. *Genesis 1–4: A Linguistic, Literary, and Theological Commentary*. Phillipsburg: P & R, 2006.

Collins, Raymond F. *First Corinthians*. Sacra Pagina 7. Collegeville: Liturgical, 1999.

Conway, Mary L. “Gender in Creation and Fall: Genesis 1–3.” In *Discovering Biblical Equality: Biblical, Theological, Cultural, and Practical Perspectives*, edited by R. W. Pierce and C. L. Westfall, 35–52. 3rd ed. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2021.

Cotterell, Peter, and Max Turner. *Linguistics and Biblical Interpretation*. Downers Grove, IL: IVP, 1989.

DeSilva, David A. *Honor, Patronage, Kinship and Purity: Unlocking New Testament Culture*. 2nd ed. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2022.

DeYoung, K. *Men and Women in the Church: A Short, Biblical, Practical Introduction*. Wheaton: Crossway, 2021.

Dharamraj, Havilah. “Men, Women, and God: Understanding the Male-Female/Husband-Wife Relationship Through Genesis 1–3.” In *Exploring the Old Testament in Asia: Evangelical Perspectives*, edited by Jerry Hwang and Angukali Rotokha, 41–58. Manila: Langham, 2022.

Fee, Gordon D. “Praying and Prophesying in the Assemblies: 1 Corinthians 11:2–16.” In *Discovering Biblical Equality: Biblical, Theological, Cultural, and*

Practical Perspectives, edited by R. W. Pierce and C. L. Westfall. 3rd ed. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2021.

Finney, Mark. "Honour, Head-Coverings and Headship: 1 Corinthians 11:2–16 in Its Social Context." *Journal for the Study of the New Testament* 33 (2010): 31–58.

Fitzmyer, Joseph A. "A Feature of Qumran Angelology and the Angels of 1 Cor. XI. 10." *New Testament Studies* 4 (1957): 48–58.

———. "Another Look at *Kephalē* in 1 Corinthians 11.3." *New Testament Studies* 35 (1989): 503–11.

———. "*Kephalē* in 1 Corinthians 11:3." *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 47 (1993): 52–59.

Flemming, Dean E. *Contextualization in the New Testament: Patterns for Theology and Mission*. Downers Grove: IVP Academic, 2009.

Flesher, LeAnn Snow. "What the @#$! Is a Helpmate?" *Review & Expositor* 115 (2018): 453–66.

Gabrielle, Haley. "*Kephalē* as Fountainhead in 1 Corinthians 11:3." *Priscilla Papers* 32 (2018): 21–27.

Gardner, P. D. *1 Corinthians*. Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Zondervan, 2018.

Garland, David E. *1 Corinthians*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Baker Academic, 2003.

Goldingay, John. *Genesis*. Baker Commentary on the Old Testament: Pentateuch. Grand Rapids: Baker Academic, 2020.



Grudem, W. “The Meaning Of Κεφαλή (‘Head’): An Evaluation of New Evidence, Real And Alleged.” *Journal of the Evangelical Theological Society* 44 (2001): 25–65.

———. “Does Κεφαλη (‘Head’) Mean ‘Source’ or ‘Authority Over’ in Greek Literature? A Survey of 2,336 Examples.” *Trinity Journal* 6 (1985): 38–59.

———. “The Meaning of *Kephalē* (‘Head’): A Response to Recent Studies.” In *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism*, edited by John Piper and Wayne Grudem, 425–68. Wheaton, IL: Crossway, 2006.

———. “The Meaning of Κεφαλή (‘Head’): An Evaluation of New Evidence, Real and Alleged.” *Journal of the Evangelical Theological Society* 44 (2001): 25–65.

Gundry-Volf, J. M. “Gender and Creation in 1 Cor 11:2–16. A Study in Paul’s Theological Method.” In *Evangelium, Schriftauslegung, Kirche. Festschrift Für Peter Stuhlmacher*, 151–71. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.

Hamilton, Victor P. *The Book of Genesis: Chapters 1–17*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.

Hays, Richard B. *First Corinthians*. Interpretation: a Bible Commentary for Teaching and Preaching. Louisville: Westminister John Knox, 2011.

Héger, Paul. *Women in the Bible, Qumran, and Early Rabbinic Literature: Their Status and Roles*. Studies on the Texts of the Desert of Judah 110. Leiden: Brill, 2014.

Hess, Richard S. “Equality with and Without Innocence: Genesis 1–3.” In *Discovering Biblical Equality: Complementarity Without Hierarchy*, edited by

Ronald W. Pierce and Rebecca M. Groothuis, 79–95. 2nd ed. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2005.

Hooker, Morna D. “Authority on Her Head: An Examination of 1 Cor. XI.10.” *New Testament Studies* 10 (1964): 410–16.

Hurley, James B. *Man and Woman in Biblical Perspective*. Grand Rapids: Zondervan, 1981.

Isaksson, Abel. *Marriage and Ministry in the New Temple: A Study with Special Reference to Mt. 19.13–12 and 1 Cor. 11.3–16*. Translated by Neil Tomkinson. Copenhagen: Munksgaard, 1965.

Keener, Craig S. “Paul and Women‘s Head Covering.” *Dictionary of New Testament Background*, edited by Craig. A. Evans and Stanley E. Porter, 281–96. Downers Grove, IL: IVP, 2000.

———. *Paul, Women, and Wives: Marriage and Women’s Ministry in the Letters of Paul*. Grand Rapids: Baker Academic, 1992.

Kroeger, Catherine C. “Appendix III: The Classical Concept of Head as ‘Source.’” In *Equal to Serve: Women and Men in the Church and Home*, edited by G. Gaebelein Hull, 267–83. Grand Rapids: Baker Books, 1987.

Liddell, H. G., and Robert Scott, eds. *A Greek-English Lexicon*. 9th ed. Oxford: Clarendon Press, 1996.

Liefeld, Walter L. “Women, Submission and Ministry in 1 Corinthians.” In *Women, Authority and The Bible*, edited by Alvera Mickelsen, 134–53. Downers Grove, IL: IVP, 1986.



Lipinski, Louvain. “עזר.” *Theological Dictionary of the Old Testament*, edited by G.J. Botterweck and H. Ringgren, 6:439–49. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

Llewellyn-Jones, Lloyd, ed. “Clothes as Sign: The Case of the Large and Small Herculaneum Women.” In *Women’s Dress in the Ancient Greek World*, 227–42. London: Duckworth, 2002.

Marshall, Jill E. “Uncovering Traditions in 1 Corinthians 11:2–16.” *Novum Testamentum* 61 (2018): 70–87.

Martens, Elmer A. “Adam Named Her Eva.” In *Your Daughters Shall Prophesy: Women in Ministry in the Church*, edited by John E. Toews, Valerie G. Rempel, and Katie F. Wiebe, 31–46. Winnipeg: Kindred, 1992.

Massey, Preston T. “The Meaning of Κατακαλυπτω and Κατα Κεφαλης Εχων in 1 Corinthians 11.2–16.” *New Testament Studies* 53 (2007): 502–23.

———. “Veiling Among Men in Roman Corinth: 1 Corinthians 11:4 and the Potential Problem of East Meeting West.” *Journal of Biblical Literature* 137 (2018): 501–17.

Mathews, Kenneth A. *Genesis 1–11:26*. The New American Commentary. Nashville: Broadman & Holman, 1996.

McKenzie, John L. “The Literary Characteristics of Gen. 2–3.” *Theological Studies* 15 (1954): 559.

McKinley, John. “The Need for a Third Way Between Egalitarianism and Complementarianism.” Fathon. Accessed November 21, 2022. https://www.fathommag.com/stories/the-need-for-a-third-way-between-egalitarianism-and-complementarianism.

Mickelsen, Berkeley, and Alvera Mickelsen. “What Does *Kephalē* Mean in the New Testament?” In *Women, Authority and the Bible*, edited by Alvera Mickelsen, 97–110. Downers Grove, IL: IVP, 1986.

Mount, Christopher. “1 Corinthians 11:3–16: Spirit Possession and Authority in a Non-Pauline Interpolation.” *Journal of Biblical Literature* 124 (2005): 313–40.

Moxnes, Halvor. “Honor and Shame.” *Biblical Theology Bulletin* 23 (1993): 167–76.

Murphy-O’Connor, Jerome. “1 Corinthians 11:2–16 Once Again.” *The Catholic Biblical Quarterly* 50 (1988): 265–74.

———. *Keys to First Corinthians: Revisiting the Major Issues*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

———. “Sex and Logic in 1 Corinthians 11:2–16.” *The Catholic Biblical Quarterly* 42 (1980): 482–500.

Ortlund Jr., Raymond C. “Male-Female Equality and Male Headship Genesis 1–3.” In *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism*, edited by John Piper and Wayne Grudem, 96–112. Wheaton: Crossway, 2006.

Oster, Richard. “When Men Wore Veils to Worship: The Historical Context of 1 Corinthians 11.4.” *New Testament Studies* 34 (1988): 481–505.

Payne, Philip B. *Man and Woman, One in Christ: An Exegetical and Theological Study of Paul’s Letters*. Grand Rapids: Zondervan, 2015.

———. “Response.” In *Women, Authority and the Bible*, edited by Alvera Mickelsen, 118–32. Downers Grove, IL: IVP, 1986.



———. “Wild Hair and Gender Equality in 1 Corinthians 11:2–16.” *Priscilla Papers* 20 (2006): 9–15.

Perriman, Andrew C. “The Head of a Woman: The Meaning of Κεφαλή in 1 Cor. 11:3.” *The Journal of Theological Studies* 45 (1994): 602–22.

Peters, Janelle. “Creation, Angels, and Gender in Paul, Philo, and the Dead Sea Scrolls.” *Open Theology* 7 (2021): 248–55.

Ruiten, J. T. A. G. M. Van. “The Creation of Man and Woman in Early Jewish Literature.” In *The Creation of Man and Woman: Interpretations of the Biblicalnarratives in Jewish and Christian Traditions*, edited by Gerard P. Luttikhuizen, 34–62. Leiden: Brill, 2000.

Schreiner, Thomas R. “Head Coverings, Prophecies, and the Trinity 1 Corinthians 11:2–16.” In *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism*, edited by John Piper and Wayne Grudem, 124–39. Wheaton: Crossway, 2006.

———. “Women in Ministry: Another Complementarian Perspective.” In *Two Views on Women in Ministry*, edited by James R. Beck and Stanley N. Gundry, 263–322. Revised. Counterpoints. Grand Rapids: Zondervan, 2005.

Spurgeon, Andrew B. *1 Corinthians: An Exegetical and Contextual Commentary*. India Commentary on the New Testament. Minneapolis: Fortress, 2017.

Thiselton, Anthony C. *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*. The New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

Turner, Max. "Modern Linguistics and the the Testament." In *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*, edited by Joel B. Green, 165–72. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.

VanderKam, James C. "Genesis 1 in Jubilees 2." *Dead Sea Discoveries* 1 (1994): 300–21.

———. *Jubilees: A Commentary on the Book of Jubilees Chapters 1–21*. Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible. Minneapolis: Fortress, 2018.

Walker Jr, W. O. "1 Corinthians 11:2–16 and Paul's Views Regarding Women." *Journal of Biblical Literature* (1975): 94–110.

Webb, William J. *Slaves, Women and Homosexuals: Exploring the Hermeneutics of Cultural Analysis*. Downers Grove: IVP Academic, 2001.

Wenham, Gordon J. *Genesis 1–15*. Word Biblical Commentary. Waco: Word Books, 1987.

Westermann, Claus. *Genesis 1–11: A Continental Commentary*. Translated by John J. Scullion. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1984.

Westfall, Cynthia L. *Paul and Gender: Reclaiming the Apostle's Vision for Men and Women in Christ*. Grand Rapids: Baker Academic, 2016.

Winter, Bruce W. *Roman Wives, Roman Widows: The Appearance of New Women and the Pauline Communities*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

Wire, Antoinette Clark. *The Corinthian Women Prophets: A Reconstruction Through Paul's Rhetoric*. Minneapolis: Fortress, 1990.



艾伦·罗斯，《创造与祝福：创世记注释与信息》，孙以理和郭秀娟译，研经丛书，台北：校园书房出版社，2001。

鲍维均，《颠覆现实的教会论》，圣研导读丛书，香港：天道书楼，2016。

川普·朗文，《如何阅读创世记》，戴宜真译，台北：友友文化事业，2010。

戈登·费依，《哥林多前书》，陈志文译，麦种圣经注释，South Pasadena：美国麦种传道会，2020。

何善斌和张达民，《哥林多前书（卷下）》，共二卷，天道圣经注释，香港：天道书楼，2018。

黄根春编，《基督教典外文献——旧约篇》，卷四，香港：基督教文艺出版社，2002。

克雷格·布鲁姆伯格，《哥林多前书》，尹妙珍译，国际释经应用系列，香港：国际圣经协会，2002。

李浩，〈互补论和平等论的解经原则与前提：基于诠释学的分析〉，《福音与当代中国》18，2022 年，56–69。

———，〈从圣经翻译史看女性属灵地位的阐释与接受——以创一～三中亚当和夏娃叙事之选定经文为例〉，《公教神学评论》3（2022）：135–72。

刘淑平，《林前 11:2～16 对妇女事奉的教导》，李晓原译，神学与文化，新加坡：福音证主协会，2018。

邱清萍、刘秀娴和吴淑仪，《还我伊甸的丰荣：从圣经，历史和社会问题探讨妇女的身份与角色》，香港：中国神学研究院，2004。

王学晟，〈蒙头祷告讲道还是闭口不言？——对哥林多前书中两段矛盾经文之探讨〉，《中国基督教研究》（2022）：80–111。

席安帕和柔斯纳，〈哥林多前书〉，于《新约引用旧约》，毕尔和卡森编，2:1045–123，麦种圣经注释，South Pasadena：美国麦种传道会，2012。

谢挺，《创世记（上）：从创造到拣选》，圣经精读丛书，香港：明道社，2016。

约翰·华尔顿，《创世记》，吴伟强译，卷一，国际释经应用系列，香港：汉语圣经协会，2015。



Woman is Not Independent of Man. And Man is Not Independent of Woman: The Order of the Creation of Man and Woman in 1 Corinthians 11:2–16

LI Hao (Singapore Bible College, Singapore)

Abstract: Paul's epistle reference to the order of the creation in Genesis is often seen as a commonly accepted principle for establishing normative principles in relationships between genders. This paper analyzes the purpose and nature of the references to the order of creation in 1 Corinthians 11:2-16. By employing a methodology that combines intertextuality and socio-cultural contextualization, this paper evaluates and interprets the passage within their writing contexts, sociological contexts, and the interpretive history of Second Temple Judaism. The study indicates that in response to the honor-shame culture prevalent among the Corinthian audience, 1 Corinthians 11:2-16 dialectically emphasizes both the "subordination of women to men" and the "mutual reciprocity and unity" of genders, encompassing both cultural adaptation and countercultural intentions. Considering the contextual flow and theological development of 1 Corinthians, the study demonstrates that Paul's main aim is to establish a relationship of mutual reciprocity and unity between genders, rather than establishing an absolute principle of female subordination to male based on the order of creation beyond time and space.

Keywords: The order of the creation, 1 Corinthians 11:2-16, Contextualization, Intertextuality, Intertestamental Period

艺术与新生：人文批评的主题

施诚刚（四川大学道教与宗教文化研究所）

摘要：人文批评，作为当代艺术批评理论中的特例，强调超越性的人文精神并化用了基督教思想。本文回顾该理论的创生过程与文本线索将其主题归纳为“艺术与新生”并依据基督教思想阐释了内涵：艺术的“真实”来源于同“最终实在”的接轨，表达为对“存在样态”的反思；灵性艺术的内容多是“以马内利”观念，其可传递神圣的消息，也会显明世俗的内容；“新生”代表“实然到应然的生命更新”。文章指出，人文批评不仅通过艺术批评清理出人的生活境域与存在根源，还依据基督教文化展开中国特色的现代性批评。它在艺术批评理论创新和基督教思想中国化探索两方面都彰显出思想价值。

关键词：人文批评、基督教思想、艺术与新生
DOI：http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202312_(21).0013

艺术批评是知识人理性思考后的感性言说。不同的批评者依据其人文思想和精神追求创造出不同的批评方式。然而，当下之艺术批评似乎离人文精神越来越远。大部分写作者倾向用绚烂辞藻描述图式、以精密理论剖析美感、借多种视角阐发意义来完成自己的批评，少有批评家谈论艺术中的“人”之形象与精神、艺术与文化之关联等人文议题，更鲜有研究者关注艺术与生命的互动逻辑



及其对人之存在的根本影响。[1]在这种背景下，查常平倡导的“人文批评”显得特立独行。“人文批评强调利用当代人文学（哲学、宗教学、历史学、语言学、神学、艺术史、美学）的丰富的知识、思想对当代艺术中的作品、展览、艺术家之类现象展开深度的个案研究，以在中国当代艺术评论界逐渐形成一种孜孜追思的、研究性写作风气。”[2]

不过，在查常平多年的坚持下，艺术批评界已经开始重视这种明显区别于政治批评、商业批评、学院批评的批评类型。因为，探索人文批评理论既有利于推进中国当代艺术批评理论的人文性研究，也有助于发掘基督教思想在当代艺术批评领域的创造性转化与创新性发展。近年来，有宗教学研究者指出，人文批评建立在基督教思想的应然图景与当代文明的实然图景的张力结构中，且基督教思想奠基于“神人关系”的特点在人文批评的理论溯源、批评实践、价值指向中得到了具体彰显。还有文章认为，该理论是基督教人文主义传统的当代转化尝试，延续了宗教改革后的基督教人文主义传统。[3]笔者延续此种思考，发

---

[1] 例如，《批评的时代：20 世纪末中国美术批评文萃》（三卷）和《20 世纪中国美术批评文选》这两部具有代表性的艺术批评文集，两者的文章总数约在 300 余篇，唯有寥寥几篇在内容中谈及了艺术中的“人”之形象与精神、艺术与文化之关联。参看彭德的《人格批评不能废黜——致朱青生》，邓平祥的《艺术思考进入“人”的层次》，栗宪庭的《自有未泯灭的人文感觉——“对伤害的迷恋”策展手记》，贾方舟主编：《批评的时代：20 世纪末中国美术批评文萃》（卷一），南宁：广西美术出版社，2007 年，第 313-315、338-349、390-397 页；王林的《艺术是当代文化的批判力量》，黄专的《什么人算是批评家》，贾方舟主编：《批评的时代：20 世纪末中国美术批评文萃》（卷二），南宁：广西美术出版社，2007 年，第 42-48、279-280 页；岛子的《知识分子性与艺术意义》，贾方舟主编：《批评的时代 ：20 世纪末中国美术批评文萃》（卷三），南宁：广西美术出版社，2007 年，第 54-61 页。黄笃：《艺术存在方式与文化身份——90 年代中期以来中国当代艺术的处境和变化》，殷双喜主编：《20 世纪中国美术批评文选》，石家庄：河北美术出版社，2017 年，第 532-539 页。另外，在殷双喜主编的《高山流水：<美术研究>创刊 60 年优秀学术论文选集》三大卷约 1860 页中，没有一篇文章的题目提到“人文”或“人文精神”，北京：文化艺术出版社，2020 年。

[2] 查常平：《当代艺术的人文追思（1997-2007）》（上卷），桂林：广西师范大学出版社，2008 年，主编序。

[3] 参看施诚刚：《人文批评理论中的基督教思想》，《思道学刊》2021 年第 4 辑，http://www.ccsana.org/library/christianity/9_4_44.html；《“人文批评”：基督教人文主义传统的当代转化

现了人文批评主题的基督教内涵。

一、人文批评的主题

人文批评理论是查常平苦思多年的思想结晶。

多数批评家认为，艺术是认知世界和自我表达的一种手段。与此不同，查常平关注到人类生活的纵深维度——灵性，借此重新诠释了“艺术”概念，提出了“启迪艺术”[1]。启迪艺术认为，艺术是人的彼岸化的生命情感的象征性形式，是人的灵性生命与终极生命相遇的产物，最终企图从人的角度确立人神关系之轴心，与形上、宗教一起赋予人类文化以根基。[2]而且，艺术的本源来源于人的存在本源，真正的艺术“不以现实生活情感为本源，艺术的本源必然就在人的存在本源中，在创造者的生命情感中。”[3]于是，艺术是人的开放性的精神活动，它不受任何人为的、族群的、地域的障碍的制约；艺术是人的个体性的意识活动，它以独立的批判精神拒绝任何随波逐流的附庸；艺术是人的人类性的文化活动，它在批判中建立以满足人的自由创造为目的的人类共同体。[4]在此基础上，艺术具有揭示社会问题、促进时代变革的文化性批判功用。[5]所以，当代艺术不仅带给人审美的安慰，而且更多地把人的难题以及由此延伸出的各种自然的、

尝试》，《国学与西学》2022 年第 23 辑，第 66-73 页。

1 “启迪艺术”的内容除了紧跟本句的表层说明，在本文第二部分还有基督教背景的深层含义，在本文结语处强调了“艺术启迪人类”的核心特征。

2 参看查常平：《人文学的文化逻辑 ——形上、艺术、宗教、美学之比较》，成都：巴蜀书社，2007 年，第 39-42 页。

3 查常平：《人文学的文化逻辑——形上、艺术、宗教、美学之比较》，成都：巴蜀书社，2007 年，第 150 页。

4 查常平：《当代艺术的人文追思（1997-2007）》（上卷），桂林：广西师范大学出版社，2008 年，主编序。

5 “作为文化现象的艺术，其存在的价值在于它并非是任何时代的政治、经济之问题的反应或记录。它是对人类从权力时代、资本时代最终走向文化时代的召唤，其先锋性意味着对前两者的先知式批判。”参看查常平：《当代艺术的人文批评》，南京：江苏凤凰美术出版社，2019 年，第 92 页。



心理的、社会的、历史的、时间的、语言的、神圣的问题摆在人的面前。[1]

查常平基于这种艺术观进行了二十多年的批评实践。早期，他关注艺术作品中的原初图式，从西南地区的艺术现场出发，深度探讨了大量个案，着力挖掘艺术事件背后的文化思想性内容，衍生出“原初图式”的根据论和感性文化批评的方法论。同时，他明确反对现代艺术虚无论、艺术肉身论，并以驱逐亚人类价值观的巫魅统治为己任，特别关注当代艺术中的拯救意识。[2]在此阶段，他还站在人文立场、坚持“艺术为了人类整体”的底线，吁请当代艺术在边缘位置发挥主流精神的功用。中期，查常平进一步发掘艺术事件的关系美学背景，把视野扩展到中国当代艺术整体，展开艺术思想指向的类型学探讨，试图建立新的艺术史言说模式；复从世界图景逻辑中发展出世界关系美学理论，以之作为人文批评的基础论。[3]同时，其由以往对艺术现象的美学观照更多地延伸至对艺术界乱象的现实反思，倡导建立当代艺术界的正义秩序。他还指出，中国当代艺术中的灵性艺术作品相对较少，汉语思想的文化传统中始终缺乏对于本真的超越者的追求，灵性艺术的人文解析遂成为其批评特色。[4]近年来，查常平树立艺术作品意涵—艺术学理的概念阐释—艺术现实的现象透析—社会弊病究理—汉语思想局限的文化批判—实然与应然之思为批评线索，以人文关切为价值指向，强调对当代艺术展开跨学科知识解析，揭示了中国当代社会的混现代本质，确立了人文批评的本体论地位。[5]并且，他还创造性转化了基督教人文主义传统

---

[1] 查常平：《当代艺术的人文批评》，南京：江苏凤凰美术出版社，2019 年，第 279-280 页。

[2] “作为实践文化现代性的一种方式，人文批评对于驱除这种亚人类价值观的巫魅统治具有不可推卸的责任。”参看查常平：《当代艺术的人文追思（1997-2007）》（上卷），桂林：广西师范大学出版社，2008 年，主编序。

[3] 在查常平的学术生涯中，2007 年构成了前期与后期的分水岭。前期“逻辑历史学”的提出为标志，后期以“世界图景逻辑理论”的问世为标志。笔者以此作为区别其批评实践“前期”与“中期”的依据。

[4] 参看查常平：《当代艺术的人文批评》，南京：江苏凤凰美术出版，2019 年，第 62-94 页。

[5] “今天的中国社会，整体上还处于一个‘混现代’的时期。它在普遍的社会史意义上意味着从前现代向现代转型，在特定的短时段意义上意味着华夏族群正在经历着‘混现代 （mixed-modernity）’即遭遇将前现代

作为理论前提，以弥补汉语传统思想缺乏终极关怀、倾向以人天关系、人道关系、人理关系代替人神关系的不足。[1]

人文批评理论不仅是思想演进的成果，也是文本应用的成效。

在《当代艺术的人文追思》（上下卷）中，已有一些关于人文批评的理论思考雏形。而且，该书透露出的对艺术现象的学理反思意识、对当代艺术发展合理性的问题意识、对区域文化的生存观照意识、对人类实然景观的忧患意识，都在之后的写作中得到了延续与发展，为理论成型打下了基础。该文本确立了人文批评的目的"就是要从俗世化的艺术现象中开掘当代中国艺术相对于神圣而言的世俗的、精神的、超越性的向度，展开对当代艺术中盛行的俗世价值观的批判性反思。"[2]人文批评的最终形成应是在《中国先锋艺术思想史》（两卷）中。第一卷《世界关系美学》按照世界关系美学理论的七组关系把 1993-2016 年的优秀中国先锋艺术作品归类、整合，进行分层解析、互动审视。它通过以人为焦点延伸出的语言、时间、自然、自我、社会、文化六个向度的批评证明当代文明的实然之在是世俗世界、肉身之人与无神艺术；通过对第七个向度（灵性向度）的艺术分析，暗示基督教思想的应然之在包括神圣世界、灵性之人与启迪艺术。该文本证明"它（人文批评）是借助分析艺术现象确立世界关系图景的实然状态与应然状态，进而使人反思人的生活，以便最终更新人的生命。"[3]第二卷《混现代》将"前现代之幽灵"、"现代性之塑造"、"后现代之本源"、"另现代之来临"、"混现代之难题"五个章节的专题艺术放在全球化的背景下进行

性、现代性、后现代性、另现代性混合起来的一个历史时代。不过其时代主题，依然是如何实现从前现代进入现代的难题，依然是如何从西方的后现代、另现代文化中回溯其现代性的难题。"参看查常平：《中国先锋艺术思想史第二卷 混现代》，上海：上海三联书店，2017 年，第 419 页。

[1] 参看施诚刚：《西南地区的人文批评》，《艺术广角》2023 年第 5 期，第 109 页。

[2] 查常平：《当代艺术的人文追思（1997-2007）》（上卷），桂林：广西师范大学出版社，2008 年，主编序。

[3] 查常平：《中国先锋艺术思想史第一卷 世界关系美学》，上海：上海三联书店，2017 年，第 54 页。



递进解读，从而剖析、呈现中国当代社会的混现代本质。该文本认为当代艺术揭露的思想文化病症是人在现代性建设中自我存在图景迷失的直接后果。[1]《当代艺术的人文批评》则通过挑选、整理有关人文批评的主题文章集合成书的方式回顾了理论创生过程中的学理思考、批评实践与多元对话。该文本呈现了该理论在这些年的艰辛探索历程并证明人文批评的责任是在当代艺术中为人类寻找更新生命的可能。

我们综合思想与文本确认：人文批评以混现代批判为核心，借由中国当代艺术批评全面揭示一种被当代文明繁盛表象所掩盖的病态的实然之在；以艺术启迪说为基础，从灵性艺术中建立人与神圣的解释学关联，让人洞见那被实然之在所忽略的应然之在；以世界关系美学理论为框架，凭借七重关系的定位梳理出实然与应然的具体差异。人文批评的最终追求是“透过当代艺术的作品去展开世界图景的应然之在，在对艺术家的原初图式的分析中企图以此打开从实然之在走向应然之在的通道。”[2]所以，该理论人文精神的超越性是从二元张力的预设中更新人的生命，即从世俗艺术的实然批评中获取人之神圣性的应然反思。只有在这种指向下，中国当代艺术才成为人类的救赎之道：人们借由当代艺术揭示的病症反思人类存在的根基，从实然走向应然，实现人的生命理智、生命意志、生命情感的更新。简言之，人文批评的主题即“艺术与新生”。

二、从基督教思想的角度解读主题

人文批评的主题在基督教思想背景里展现出独特的内涵。

“艺术”作为“启迪”，启迪出“真实”。艺术最珍贵的馈赠不是情感（诚然，它会带来感动）、不是利益（诚然，它会带来财富、名声、地位），而是“真实”。

---

[1] 参看查常平：《中国先锋艺术思想史第二卷 混现代》，上海：上海三联书店，2017 年。

[2] 查常平：《新约的世界图景逻辑（第一卷）引论 新约的历史逻辑》，上海：上海三联书店，2011 年，前言第 9 页。

“艺术作品中的线条和形式可能向我们传达了艺术家所能感受到的某种东西。”[1]艺术家通过把特定的感受物化来表达他所体认的真实，作品的可感可触使艺术爱好者有可能体认同样的真实。所以，“艺术创作的关键就是抓住相对的、暂时的瞬间，并从中挖掘出它的永恒的和不变的一面，否则艺术美将因为无所依傍而两头落空，其结果只能是跌入抽象的、不可确定的虚无之中。”[2]这关键一面除了艺术史上一直追索的“真实”，别无它物。而艺术的“真实”来源于同“最终实在”的接轨，表达为对“存在样态”的反思。

艺术的“真实”来源于同“最终实在”的接轨，是指“最终实在”赋予艺术以“有意味的形式”为本质，“有意味的形式便是我们在其背后可以获得某种终极现实感的形式”[3]。克莱夫·贝尔对此有过详尽的论述：“艺术家这样告诉我们，他们中的一些人是通过对物质对象的形式意味的理解来获得他们所表达的那种情感的，而任何物质对象的形式意味就是那种材料本身被视作目的时所具有的意味。但是，如果一个对象在本身被视作目的的时候，比起它被视作达到实用目的的一种手段，或是与人类利害相关的某种东西的时候，要能更深刻地打动我们——事实无疑就是如此——那么，我们只能认为，当我们将任何东西本身视作目的的时候，我们就认识到其意义更为重大的属性，它要比这种东西与人类利害相关联的任何性质的意义都要重大。我们不是在认识它的偶然的、有限的价值，而是在认识其本质性的现实，认识存在于一切事物之中的神性，认识个体中的一般性，认识无所不在的韵律。不管你怎么称呼它，我所谈论的东西是存在于一切事物表象之后的东西——那种赋予一切事物以个体意味、物自体和终极现实的东西。”[4]保罗·蒂里希也声称“没有一种艺术表现能够逃避在其所展示的形式

---

[1] 克莱夫·贝尔：《艺术》，薛华译，南京：江苏教育出版社，2005 年，第 28 页。

[2] 沈语冰：《20 世纪艺术批评》，杭州：中国美术学院出版社，2003 年，第 19 页。

[3] 克莱夫·贝尔：《艺术》，薛华译，南京：江苏教育出版社，2005 年，第 31 页。

[4] 克莱夫·贝尔：《艺术》，薛华译，南京：江苏教育出版社，2005 年，第 39 页。



中表现终极实在之性质的事实。”[1]

艺术的“真实”表达为对“存在样态”的反思，是指艺术唤醒被当代人遗忘已久的“超越性”。在查教授看来，艺术、形上、宗教三者是同一范畴中的并列关系。它们作为人的存在的精神样式，发生在人的自我意识与超我意识之间，是人作为个体生命企图从自己的自我意识中超越出来、趋向更高的超我意识的存在状态努力之见证。其结果，形成了以艺术形式、形上观念，宗教信仰为表达内容的作品、文本与经典。[2]由此可见，形上、艺术、宗教是人类意图脱离实然朝向应然的见证，是人之“超越性”的体现。然而，在当代文明里，大多数人驻留在此岸沉沦，不论是向内还是向外都不再寻求神圣，拒绝超越此世的可能。更可怕的是，“中国现代社会呈现出的世俗化转向，正在直接演变为俗世化的物质主义与庸俗化的肉身主义。”[3]人越发地沦落为一个单向度的浅薄的肉体生命。幸运的是，艺术作品、形上文本、宗教经典的记录则保留了唤醒“超越性”的可能。

因为艺术的“真实”来源于同“最终实在”的接轨，表达为对“存在样态”的反思。而“当人们进行艺术批评时，一切都能够用语言表达。把一切转换成语言就是艺术批评的所作所为。”[4]所以，查常平把艺术批评看成是形而中的写作，符合三个基本原则，即本源性、深度性、逻辑性。[5]

“与”暗示“连接”，艺术连接神圣与世俗。西方艺术史证明，人类往往在艺术中发现神圣的消息。马克·罗思科认为“在某种意义上，自文艺复兴以来的整个

---

[1] 蒂里希：《艺术与社会》，成璨译，《人文艺术》2009 年第 9 辑，第 384 页。

[2] 查常平：《当代艺术的人文批评》，南京：江苏凤凰美术出版社，2019 年，第 51-52 页。

[3] 查常平：《当代艺术的人文批评》，南京：江苏凤凰美术出版社，2019 年，第 267 页。

[4] 阿瑟·丹托：《艺术的终结之后 当代艺术与历史的界限》，王春辰译，南京：江苏人民出版社，2007 年，第 107 页。

[5] 参看查常平：《当代艺术的人文追思（1997-2007）》（下卷），桂林：广西师范大学出版社，2008 年，第 634 页、第 637 页。

艺术进程，都可以被描述为一种怀旧的吁求，渴望重新获取神话，并能够让艺术再次象征真实的最终完整的新符号。"[1]艺术何以成为神圣与世俗的连接？神学家保罗·蒂里希对艺术的观点可以回答这一问题。蒂里希认为艺术的创造性因素中有一点是期待，人们可以在艺术中期待一种超越我们在中生存的不完美状态的一种完美状态。[2]甚至，在艺术中被救赎也是人们所期待的。[3]人文批评继续指出，灵性艺术的内容多半是"以马内利"观念。这同样是《圣经》的核心理念之一。[4]在《圣经》中，上帝多次现身以证明该理念。在别是巴，上帝曾对以撒说："我是你父亲亚伯拉罕的神。不要惧怕！因为我与你同在……"。（《创世记》26:24）在哈兰，上帝也对雅各说："我也与你同在，无论你往哪里去，我必保佑你，领你归回这地，总不离弃你，直到我成全了向你所应许的。"（《创世记》28:15）在旷野中，上帝又对摩西说："因为耶和华你的神，在你手里所办的一切事上，已赐福与你。你走这大旷野，他都知道了。这四十年，耶和华你的神常与你同在，故此你一无所缺。"（《申命记》2:7）耶稣本身也代表着"以马内利"，"必有童女怀孕生子，人们要称他的名为以马内利。"（《马太福音》1:23）上述语句算是特殊启示，基督教中也有着普遍启示。[5]"在普遍启示中，上帝使用自然现象与历史事件；在特殊启示中，他常常使用特殊的方法，例如用显现、预言、神迹等来彰显自己，叫人认识他。"[6]可见，神圣一直与世俗同在。艺术作为启迪，便是神圣与世俗同在的证明。

人文批评的视域下，艺术连接的神圣与世俗有两方面的关系。一方面，艺术可以传递神圣，但艺术本身不是神圣。所以，灵性艺术家王鲁有如此的感悟

---

1 马克·罗思科：《艺术家的真实》，岛子译，桂林：广西师范大学出版社，2009 年，第 159 页。

2 参看蒂里希：《艺术与社会》，成瓅译，《人文艺术》2009 年第 9 辑，第 371 页。

3 参看蒂里希：《艺术与社会》，成瓅译，《人文艺术》2009 年第 9 辑，第 371 页。

4 "以马内利"即"上帝与我们同在"。

5 因为启示有着特殊的基督教背景含义，所以笔者将人文批评中的艺术作为"启迪"，而非"启示"。

6 赫尔曼·巴文克：《我们合理的信仰》，赵中辉译，海口：南方出版社，2011 年，第 16 页。



“艺术并不是一个方舟，可以为大家带来庇护，它只是含带神性的消息，潮水过后它仍能存在，只是一块干燥的栖息地；人们不会把精力用于营造它，而只愿在其上做短暂的停留。”[1]另一方面，艺术除了包含神圣的内容，更显明世俗的人的内容。如高尔泰先生所言“无论古典艺术的美还是现代艺术的美，都无非是不同的‘人的存在方式’的投影。艺术通过探索不同创造的可能性，从而开拓出多种多样的‘人的存在方式’，包括感觉、思维的方式和社会交往的方式。”[2]此外，人文批评也是从连接的角度去审析艺术家以及艺术批评家真正的贡献。艺术家唤起人的个人性、呼吁人的人类性：“艺术家是以自己个人的图式创造去唤起人心中的个性存在的人，并在这种召唤中使国人认识到我们都是人类中的一员。”[3]艺术批评家启蒙大众并鞭策艺术家：“批评家在中国有两种功用，一个就是向民众和知识界开启如何看艺术的方式，另一个就是批评的见证性和批判性，不然艺术家的创作很可能被名利异化。”[4]

“新生”代表“实然到应然的生命更新”。人文批评认为，实然之在是应然之在的异化，人的异化体现在灵性腐化成为“精神性”，世界的异化体现在对神圣的信仰堕落为对偶像的崇拜，关系的异化体现在“天地人神”四位一体的平等关系退化为以权力、金钱、肉身为偶像的主奴关系。因此，应然与实然间有着沉重的张力，甚至矛盾。如《圣经》上写到“你们以为我来，是叫地上太平吗？我告诉你们：不是，乃是叫人纷争。”（《路加福音》12:51）所以，新生命的觉醒意味着从实然到应然的更新。在此过程中，实然之在的最大问题是虚伪的生活。

[1] 王鲁：《艺术行为》，香港：道风山基督教丛林出版社，2002 年，第 179 页。

[2] 高尔泰：《高尔泰文选之二 美的觉醒》，台北：东大图书股份有限公司，1997 年，第 51 页。

[3] 《当代艺术的使命——查常平与王林的对话》，《星星诗刊：上层》月末版，2010 年第 1、2 期，第 134 页。转引自赵巍：《精神之塔的守望——评＜当代艺术的人文追思 1997-2007＞》，《人文艺术》2011 年第 10 辑，第 177-178 页。

[4] 查常平：《当代艺术的人文追思（1997-2007）》（下卷），桂林：广西师范大学出版社，2008 年，第 638-639 页。

蒂里希认为现代人凭借智慧塑造了文化的不同领域，将自身和世界分成各部分在不同的知识体系下理解得更为清晰透彻，但他自身却消失不见了，人成为了没有精神也没有灵魂的存在物。“人能清晰地分析他智力和美学功能的运作，而对终极意义与世界的关系却不甚了了。”[1]唯有当人真正意识到“他已在他的世界中迷失了自己，也在对世界的利用中失去了世界”[2]这一点时，他在精神上重返自身的艰苦跋涉就开始了。所以，人文批评一再强调真实的存在。应然之在的视域下，人类的真实存在域包括语言、时间、自我、自然、社会、文化、灵性七个向度；人言关系、人时关系、人我关系、人物关系、人人关系、人史关系都建立在由人神关系颠倒而来的神人关系的启示性根基上。它复通过世界关系美学理论中灵性向度的确立，将人的生活视野立基于人的存在格局。该理论进一步引入包含基督教超越精神的“圣爱”，更新艺术爱好者的艺术之爱、普通民众的情感之爱，使分隔的个体重新统合为人类生命共同体。自此，实然的生活与应然的存在得以紧密相关，人类在应然图景中思考生命的意义，在“圣爱”中完善自身与世界的关系，从而获得新的生命和永恒不衰的精神，这才是生命独立的真正宣言。而“新生”作为一种救赎，正是人类的未来走向。同时，“艺术与新生”的真正含义如粟宪庭先生所言，“艺术对于我，是一种宗教，即艺术是一种自我灵魂拯救的方式和途径”[3]。

三、结语

艺术批评是有视角的。按沈语冰教授的观点，现代主义、（历史）前卫艺术与后现代主义为现代艺术研究与批评的三大范畴。[4]这三者的视角皆为“人类

1 蒂里希：《艺术与社会》，成瓅译，《人文艺术》2009 年第 9 辑，第 363 页。

2 蒂里希：《艺术与社会》，成瓅译，《人文艺术》2009 年第 9 辑，第 363-364 页。

3 粟宪庭：《以陈旧的絮叨作为对展览的祝贺》，载《从西南出发——西南当代艺术批评文集 1985-2007》，广州：岭南美术出版社，2007 年，第 100 页。

4 参看沈语冰：《图像与意义：英美现代艺术史论》，北京：商务印书馆，2016 年，导论第 7 页。



观看艺术”，都遵循描述、解释、评价的批评阶段，强调“艺术中的此岸”。人文批评化用基督教思想颠覆了艺术批评的传统，其视角为“艺术启迪人类”，它按照图式、思想、指向的批评阶段，强调“艺术中的彼岸”。在它看来，艺术感性的面相下仍然不失背后的神性意识。所以，该理论才能借道“中国当代艺术”对混现代的现实加以批判，提出本真生存说，意图带领人们重塑生存样式。其主题“艺术与新生”指向的是当代人的生存样式问题。故而，我们不能只将该理论对艺术的思考归入现代“艺术科学”“艺术哲学”“文艺学”和“美学”的范畴。它实际是一种特定的“生存论”。其通过艺术批评清理出人的生活境域与存在根源。这一独特长处是其他艺术理论都难以望其项背的特点。

基督教中国化是有要求的。卓新平教授指出了文化要求，基督教“中国化”的必由之路，绝不能仅是介绍、解释西方的神学作品，而是结合中国的思想文化传统，建立起中国特色的理论思想体系，采用中国的思想文化表达自身、体现出中国的文化色彩。[1]李平晔则强调处境化要求，就是要把握和回应时代的问题，与所处的社会和时代相适应。[2]表面上，人文批评引申了当代艺术的文化批判功用，证明了灵性艺术的圣爱特征，显明了人的生活图景依于人的存在根基。实际上，它从基督教视角新诠艺术真谛，以基督教精神治愈时代痛症，用基督教思想奠定存在根源。它骨子里是一种从基督教文化出发的中国特色的现代性批评。其艺术批评针对中国社会特有的“混现代性”与中国人最崇尚的实用心态和儒教道德。这一旧径新拓为基督教思想中国化提供了探索思路。

---

[1] 参看卓新平：《基督教中国化三要素》，《中国民族报》，2015 年 3 月 17 日。转引自李灵：《“基督教中国化”引发的几点思考》，《中国基督教研究》2016 年第 6 期，第 6 页。

[2] 参看李平晔：《基督教中国化之浅见》，中国民族宗教网，2013 年 12 月 13 日。转引自李灵：《“基督教中国化”引发的几点思考》，《中国基督教研究》2016 年第 6 期，第 8 页。

参考文献

查常平：《人文学的文化逻辑 ——形上、艺术、宗教、美学之比较》，成都：巴蜀书社，2007 年。

查常平：《当代艺术的人文追思（1997-2007）》（上下卷），桂林：广西师范大学出版社，2008 年。

查常平：《中国先锋艺术思想史》（两卷），上海：上海三联书店，2017 年。

查常平：《当代艺术的人文批评》，南京：江苏凤凰美术出版社，2019 年。

克莱夫·贝尔：《艺术》，薛华译，南京：江苏教育出版社，2005 年。

马克·罗思科：《艺术家的真实》，岛子译，桂林：广西师范大学出版社，2009 年。



Art and Rebirth: the Theme of Humanistic Criticism

SHI Chenggang (Sichuan University)

Abstract: Humanistic criticism, as a special case in the contemporary art criticism theory, emphasizes the transcendent humanistic spirit and uses the Christian thought. This paper reviews the creative process and text clues of the theory, summarizes its theme as "art and rebirth", and explains the connotation according to the Christian thought: The "reality" of art comes from the integration with the "ultimate reality", which is expressed as the reflection on the "existence pattern"; the content of spiritual art is mostly "Immanuel" concept, which can convey sacred news and show the secular content; "rebirth" represents "the real renewal of life". The article points out that humanistic criticism not only cleans out people's living area and the root cause of existence through artistic criticism, but also carries out modern criticism with Chinese characteristics based on Christian culture. It shows the ideological value in both the innovation of art criticism and the exploration of Christian thought.

Keywords: Humanistic criticism, Christian thought, Art and rebirth

艾萨克·牛顿的几何学圣经诠释

刘志强（四川大学道教与宗教文化研究所）

摘要： 艾萨克·牛顿因其在数学和科学领域取得的成就而闻名于世，而其在宗教学领域的建树却鲜为人知。随着“牛顿手稿”项目的推进，学界开始关注其宗教思想。本文选取牛顿宗教思想中的圣经研究部分，聚焦于牛顿对《启示录》的诠释，着力介绍其“规则—定义—命题—证明—应用”的几何学释经方法，力图还原出牛顿追求用理性和几何学的方法去理解自然和圣经，以求恢复真宗教，回归古代智慧。

关键词： 牛顿手稿、圣经诠释、几何学方法
DOI：http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202312_(21).0014

引言

牛顿在写《原理》之前，有一篇多达 600 页的对开本手稿，主要内容是对《启示录》的预言进行分析，揭示了上帝之言和上帝的创造之间的紧密联系。因为牛顿相信默示圣经的上帝也是创造世界的上帝，他相信《圣经》和《自然》之书之间存在着基本的联系，人们应该珍视上帝的两本书《自然》和《圣经》。[1]

[1] John Hedley Brooke, *Science and Religion: Some Historical Perspectives*, Cambridge: Cambridge University



世界能够包容所有的物体，如果用哲学的理解来考察时，它的内部结构显得非常简单，而只要理解越清楚，世界就越简单。上帝的工作是完美的，都是极其简单的。他是有秩序的上帝，而不是有混乱的上帝。因此，当他们要理解世界的框架，必须把他们的知识减少到最简单的知识，必须寻求理解这些异象。[1]

人们不仅应该期望这两本书有一个共同的简单性，即每一本书都是由同一作者——上帝写的，人们应该能够对两者的研究中使用类似的方法。牛顿在这里指的就是他诠释圣经的方法——几何学的方法，即依循"规则—定义—命题—证明—应用"的范式。[2]牛顿认为：来自古埃及人、希伯来人以及毕达哥斯拉学派的人的古代智慧传统，就是几何学的方法，包括定义、公理、证明和定理等，其中蕴含着逻辑论证和说明，它们就是理性的化身。牛顿指出，"物质和几何学是相互配合、齐头并进的"，[3]其内在结构具有高度一致性，这在很大程度上来自于他对前苏格拉底派的毕达哥拉斯学派的数字神秘主义的信奉。牛顿在《原理》的前言中说道："欧几里得著作中的几何，这门强大的关于数字的科学在基督之前就成熟了。"[4]

牛顿认为几何学是古代智慧的一部分，最原始的基督教拥有古代智慧。他解释道，最原始的基督教具有和几何学一样的最简原理，它是最简单的，人们

Press, 1991, p. 111.

1 Newton, Yahuda MS 1.1a. fol. 14r.

2 牛顿采用这套方法的缘由有学者论文 Niccolo` Guicciardini, *Reading the Principia: The Debate on Newton's Mathematical Methods for Natural Philosophy from 1687 to 1736* , Cambridge: Cambridge University Press, 1999。

3 John Brooke, Ian McLean, *Heterodoxy in Early Modern Science and Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 236.

4 Bernard Cohen, *'Isaac Newton's Principia, the Scriptures, and the Divine Providence',* in Sidney Morgenbesser, Patrick Suppes, and Morton White (eds.), *Philosophy, Science, and Method: Essays in Honor of Ernest Nagel*, New York: St Martin's, 1969, pp. 523–548.

可以用理性去理解它。但由于受到亚里士多德自然哲学以及形而上学的影响，人们把感性直观和事物相分离，转而去探讨所谓的本质，用抽象的语言腐蚀真实的现象。另外，古埃及人崇拜太阳等天体、相信法老不死轮回等，这些行为都违背了真基督教的信念和偶像崇拜的戒律，也腐蚀了真宗教。公元 3 世纪，罗马天主教会内部腐败，真宗教的几何学本性已经被复杂抽象的教会教义系统腐蚀，所谓的基督教信仰根本不是世界上最简单的事情，真理已经被败坏。因此，牛顿发掘出一套几何学的方法，不仅将数学原理应用到自然哲学，还将这套范式应用到圣经诠释，以求恢复真宗教，回归古代智慧。[1]

一、几何学圣经诠释的具体方法

在《启示录》手稿中，牛顿首先便开宗明义地阐述了做圣经诠释的方法和原因："事实上，如果没有一个好的指导，那么不仅是对于他们(普通信徒)，甚至那些尝试着去正确理解圣经的人来说，也是非常困难的。但是，如果有诠释摆在他们手上，情况就会变得大为不同。我知道他们为什么不能得到教会教导的帮助，因为他们无法通过阅读那些可被理解的东西，或者是通过好的教育去取舍判断。我希望这一本诠释类的书能够证明，读者能够通过规律（方法）去明了哪一个诠释是天才的，或是两者之中哪个更好。"[2]牛顿认为，要理解圣经中的话，或者说诠释圣经，首先要建立一套方法准则，以此才能在理智上理解圣经。"世人都是非常爱欺骗的，他们也无法理解自身的非公正思考。他们是带着人的偏见、情绪和骄傲，还有他们赖以生存的教会权威来的。因为所有的文章都是他们先入为主地将宗教带入其中，然而就算所有的文章是智慧的，但学

[1] 参见 Isaac Newton, Rob Iliffe, George E. Smith (eds.) *The Cambridge Companion to Newton*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016, pp. 494-507.

[2] 牛顿：《启示录释经》，2020 年 1 月 25 日 http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/normalized/THEM00135/4r，2020 年 1 月 26 日引用。后文出现的网址皆为同一时间下载整理成文稿，故后文只列出网址，不再列出查阅时间。



习它们的人也有愚蠢和看错的。"[1]没有正确的方法，只会带着人性的无知偏见去解读，而传统的教会解经又带着其背后的权力斗争和政治目的。[2]因此，牛顿将"科学"的方法重新融入圣经诠释中。"只有小部分人会去探求他们信仰的宗教，他们会学习着理解它们，持续的求索而非世人眼中的完结，他们还会定义它们，用方法检验它们是否是事实，依据是否贴近真理而去信仰他们的宗教，并且将之视为实践的信念。"[3]

于此，牛顿花大量篇幅具体阐述他的诠释方法。一、重视用观察的方法审视最基本的文本内容，即文字部分。二、关注文本的语言部分，再去探求其字外意。三、用定义（Definition）的方式将其规则（Rule）阐述，进而再根据线索，用实证的方法——命题（Proposition）进行证明（Proof）。四、证明后采取应用（Position）[4]的方式进行检验，用实践去验证诠释方法的正确性和准确性。牛顿的圣经诠释方法就像他写《原理》中的方法一样，[5]我们可以通过平行对照《原理》的写作风格和行文论证方式，发现牛顿是将其科学实验的方法和归纳推理论证的逻辑推演形式贯彻到了对圣经诠释的工作中，他十分严格地遵守"规则—定义—命题—证明—应用"的几何学范式。这种范式与同时代的传统圣经诠释方法有着巨大的不同，这是将几何数学和物理学的跨学科方法运用到了圣经诠释，预示着现代圣经诠释中跨学科研究的兴起。"意义的核心已经从上帝、教会和宗教转移到人本身，所采用的是人文学理论和方法，譬如语言学、

---

[1] http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/normalized/THEM00135/2r.

[2] http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/contexts/CNTX00001. 罗布·艾利夫提供对牛顿的宗教观的说明，他认为牛顿诠释圣经的背后一大原因是，牛顿利用真实的圣经解读去批判教会的解经权，特别是三位一体教义的讹误，以及公元 3 世纪尼西亚大公会议教义被君士坦丁的政治诉求所篡改。

[3] http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/normalized/THEM00135/3r.

[4] Position 一词本义为位置和地方。在牛顿的手稿中，特指在其几何学范式中将"应用"的环节对应于《启示录》具体的文本段落的地方，因此此处翻译为"应用"。

[5] 参见牛顿：《牛顿自然哲学著作选》，塞耶编，王福山译，上海：上海人民出版社，1974 年，第 9 页。

哲学、符号学、社会人类学、考古学、文化批评和心理学。"[1]

行文的整体部分，牛顿把每几个段落视作一个整体"单元"。每一个"单元"可以划分为定义类、证明类、命题类等，用特定符号表示。如定义（3）（Def（3））,它由一个英文单词缩写加上括号及罗马数字组成，其解释为"在所有情况下的第三条定义"。在其手稿中每个大的步骤他都用一个独立的单元片段分离，用符号 r（x）标记。比如当他在应用定义（3）的时候，如果后文要查阅和参照这条定义，他就会用 r（3）表示"此处参照第三个论证片段"。每个单元都是整个论证过程的一个个环节，缺一不可、环环相扣、步步推导。其严谨的推导过程如几何学，故著名物理学家海森堡曾评论道："牛顿的《自然哲学的数学原理》一书从一组定义和规则开始。这些定义和规则是这样内在地联系在一起，以致它们构成了人们可称为闭合系统的一组东西。每一个概念能用一个数学符号标识，而不同概念之间的联系可用数学方程表示，从而形成系统的数学映象，这就保证了系统不出现矛盾。"[2]

当牛顿把整个诠释内容做了"单元"的处理后，便又着重阐述圣经的语言文字问题。他写道："选择一个恰当的诠释最好应该从文本的字面上直译，除非是在某些特定的基调和特殊情形下才需要用暗喻。"[3]能字面直译便字面直译，但面对《启示录》和《但以理书》时，需要做特别的处理。牛顿指出在这种情况下，需要将圣经中的语言做象征式的理解。"比喻性的预言语言的本意，总是将圣经世界中的自然界和世俗世界中的政治相对应。比如说，太阳用来象征国王和国王的权力，月亮用来象征高贵的祭司和祭司的权力，星星用来象征一般的王子和公主。天空象征王权、荣耀和尊贵，是地面上的权威。大地象征低级别

[1] 菲利普·R. 戴维斯：《多学科圣经研究五十年》，张迎迎译，《圣经文学研究》，第 18 辑，北京：宗教文化出版社，2019 年，第 15 页。

[2] 海森堡：《物理学和哲学》，范岱年译，北京：商务印书馆，1981 年，第 52 页。

[3] http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/normalized/THEM00135/5r.



的人，水也是一样的象征，海洋就象征一大群人组成的政治机构，一个大国。”（启 5:21、25）[1]牛顿认为，“我已经将这个文本的整体和自然界做了比较，并做出建构。我选择这样做是因为，这才是独特的预言的本意。因此，我们有必要将寓言式表达形式，当成一种诠释规则来理解文本中的自然事物。但这种情况是经常发生的，当我们越发紧密地将自然界和文本世界相联系起来，我们就越能在表达它们相互的联系、行为之间找到便利，还能更好地理解在整个自然界中想要表达的内容”[2]。在他的视野下，秉承传统自然神学，我们可以在上帝的所造之物中认识上帝之道：“依靠人的内在自然或天生的特性即理性，从外部自然或整个世界即宇宙，在相当的程度上推知上帝。”[3]牛顿把自然这本书和圣经对照起来平行阅读，认为《启示录》中的所有自然物都不是单纯地具有自然物品属性，而是具有政治属性。他的目的是要通过《启示录》中自然物的背后政治属性，批判早期基督教。在公元 3 世纪伴随君士坦丁大帝的基督教国教化运动过程中，教会阶层逐渐腐败；罗马帝国内发生大量偶像崇拜；罗马教会教义背离真正的上帝之言（这里的上帝之言指罗马教会的神学对上帝之言的概念理解为永远坚立、稳固可靠，而牛顿认为罗马教会的教义并非如此）；信徒叛离“真正的宗教”。

牛顿把诠释圣经的语言文字方法做了阐释之后，便开始全面系统地进行他的论证和应用。其主要内容在于诠释《启示录》《但以理书》中的预言。通过其诠释的几何学范式“规则—定义—命题—证明—应用”，对预言中的某些重要“单元”进行符合逻辑和理性的分析，并将之对应于公元 3-5 世纪罗马帝国时期的一些重要历史事件。但这些历史事件，并非全都是完整的和完全真实的事件，

[1] http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/normalized/THEM00135/20r.
[2] http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/normalized/THEM00135/21r.
[3] 麦奎利：《探索神性》，何光沪译，香港：道风书社，2015 年，“序言”，第 2 页。

而是圣经作者们有目的性地编排和选择。[1]它们的目的在于揭露早期教会的腐败以及三位一体教义的讹误。圣经并非一个人的著述或者直接是上帝之言，而是不同时代的人编修的文学作品。他认为圣经中的确定性和准确性，也受到人类的不完满和有限性影响，要运用人类理性和科学的方法去重新解读圣经。后文将重点放在牛顿如何将其诠释方法具体应用于《启示录》的诠释。

二、以几何学方法诠释《启示录》

对于几何学方法“规则—定义—命题—证明—应用”，牛顿将此方法聚焦于《启示录》的诠释工作。他将《启示录》中的 70 处自然物都做了完全不同的政治化理解。他重新定义每一处自然物，山就用来象征首都，比如耶路撒冷、巴比伦。岛屿象征寺庙，有时也表示海洋。水的干枯象征军队的腐败。水的源泉象征城市和城镇。鱼象征敌人或百姓……这样将《启示录》中的自然物重新定义，是为了在后面论证其命题和应用的时候，能够利用《启示录》的文本证据，并且使之在逻辑上符合理性的推理，更大范围地使普通读者理解晦涩难懂的《启示录》，当然也是为了批判罗马教会的腐败和教徒的背离信仰。

牛顿在不同平行文本的对照阅读中找到他这样诠释的理由，并制定规则。“选择文本结构时不应该局限于同时代的视角，而去削弱减少各个部分和谐统一。我的意思是，不仅在文本章节的比例上尊重先前设定的规则，在质量、原理上也应如此使其统一，因为平行文本是理解所有文本的钥匙。因此，我们不应该放弃对它们的探索。开放的圣经才是真的圣经。一个简单的例子，你应该将龙

[1] 此处有学者指出《启示录》的成书时间大约在公元 60 年代或者 90 年代已经完成，可参见 D. Guthrie, *New Testament Introduction*, 4th ed., Downers Grove: Intervarsity Press, 1990, pp. 932-948. 在牛顿那个时代，当时的经文鉴别学并没有完全成熟，对于《启示录》的成书时间和作者身份还存在很大争议。牛顿本人倾向于认为，《启示录》是《新约》中最早的作品，它是在公元 70 年耶路撒冷的圣殿被毁和犹太人被驱逐出该城之前写的，参见 http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/normalized/THEM00194。



的历史、支持者的宣誓、小瓶中的喇叭花等做平行的对比。”[1]比如牛顿通过分析圣经中“野兽”一词在不同文本中的含义，证明其命题（3）：“痛苦中的妇女是基督教会，恶龙是巨大的异教徒国度。两者都是七印中的对象。”[2]

（1）“这个妇女是基督教会”的命题通过她的行为展现而被证明。她冠以 12 星称其为 12 使徒，并且遮蔽太阳表示教会的权力。被月亮所支持也就是被她自己的权力所支持，正如她从太阳的权力中所获得的华丽，好像是太阳所反射的一般。这个妇女成为信仰者的母亲（启 12:17），基督的配偶（启 19:8-9）。

（2）恶龙有两层象征意义：它是对魔鬼的崇拜（创 3）或者为了异教徒王国而敬拜（Rul（32））[3]，在这种情况中两者相互之间都有了敬拜。对于异教徒们来说他们就在那个国中，因为这个国就是异教徒。第一次出现是她被称为古老的蛇，也就是魔鬼撒但，她欺骗了整个世界（启 12）。第二次是她说她头上有七个皇冠，天空中的三分之一的星星就是她的尾巴（指世上的三分之一的王和她的军队）[Rul（2）、（39）]。那条龙把权能、座位、大权柄给野兽（启 13:2）。

（3）妇女和恶龙都是印记中两个物象，可以通过两个预言的对比发现：痛苦中的妇女是基督教会，恶龙是巨大的异教徒国度。一是米迦勒战胜恶龙，二是上帝的国的到来。这样通过上面的文本说明，将妇女和恶龙的角色进行了重新塑造，由此进一步就把命题（3）进行了论证。[4]

[1] http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/normalized/THEM00135/7r.

[2] http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/normalized/THEM00137/10r-21r.

[3] Rul 指牛顿圣诠释几何学范式“规则—定义—命题—证明—应用”中的规则 Rule。

[4] 此处在原有的手稿中的论证是有七点说明和阐释的，本文只选取了前三点说明，因为涉及到大量的经文对照和逻辑推理，篇幅过大，若有兴趣可阅读 THEM00137 手稿。

如同上文所展示的文本一般，牛顿对通篇《启示录》的诠释都是依据其一开始的定义和规则而展开推论。他在不同文本中融入了大量的文本批判。这些文本不仅有《新约》，还有《旧约》中一些未被纳入英国国教会正典的经卷，以及一些教父时代的著作。他还探究公元 3 世纪罗马帝国的历史，将其对应于《启示录》的描述。如上文命题（3）中，妇女是罗马教会的象征。牛顿不仅从《启示录》的第 12 章和第 17 章文本，平行对照两者中的妇女形象，还从《但以理书》《创世记》中找到其共同相似之处。这不是单一的解释，而是可以贯穿其整个诠释的新定义下的《启示录》，如果妇女不能理解为罗马教会，那么后面出现的第 16 章中的妇女在地上行淫、逃亡荒野的事件，也是无法用理性的逻辑进行解释。这即是说，牛顿在象征方式下诠释的《启示录》是一个被筛选过的系统，比如说恶龙的象征意义是多重的，但为了使读者以理性的逻辑阅读理解，牛顿在某些地方选其一种含义，使文本语义通畅，逻辑自洽。这恰恰又展示出牛顿的宗教观，即他认为的圣经并不是直接来自上帝之言，不然他怎能做如此的诠释，还能筛选上帝之言吗？还能编排上帝之语吗？并且牛顿认为圣经是寓言式的文学作品，里面说到的妇女行淫、米迦勒的战争、吹号时的打雷、山中石块的坠落等事件，都不是真实的自然事件，而是通过这些事件反映当时公元 3-5 世纪罗马帝国内的战争和王权衰弱，还有罗马天主教会的腐败，这才是圣经所要记录的真相和真理。[1]

在用定义和规则式的几何学方法分析完地上行淫的妇女后，牛顿又针对妇女乘坐的野兽事件，用定理和应用剖析其背后的象征意义。但这次他是将众多文本中的野兽相关事件全都串联起来，变成一个完整的故事。他写道："因为他们同样有七头十角。十角当中的每一个角都有冠冕，也都象征一个王（启 13:1; 17：12）。每个头上都写着亵渎的名号（启 13:1）。其他的也都充满了亵渎的

[1] http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/normalized/THEM00137/16r.



名号（启 17:3）。其中有一个野兽带有剑所导致的伤口，但又恢复了，它的死亡的伤口也治愈了（启 13:3、12、14）。还有的也被叫做野兽，却没能够从无底井中飞升出来（启 17:8）。有一个野兽继承龙的王座，并且将妇女送到荒野，它们也到荒野去了（启 17:3）。有人说道，赐给它权柄可以制服各支派、各民族、各语言和各邦国（启 13:17）。对于其他的野兽来说，就是十个王给了野兽权力和力量，那女人坐的众水就是许多民族、百姓、邦国和语言（启 17:13、15）。凡住在地上、名字从创世以来没有记在被杀羔羊的生命册上的人都要拜它（启 13:8）。他们看到它都会诧异（启 17:8）。凡在地上的王都和它在一起，他们的军队将要联合起来发动一场对抗骑着白马的骑士和他的军队的战争（启 19:11-13）。它和它的假先知被擒拿了、还有那些接受兽的印记和崇拜它的人也被擒拿了（启 19:19-20）。那些将自己力量给这野兽的王将要和羔羊展开一场战争，羔羊将会打败它们（启 17:13）。最后在同一时间，在听到第七次吹号的时候，那些野兽都被摧毁了”。[1]牛顿指出，这个故事背后的历史事件是，“现在已经说明了那些钟情于天主教的人是腐败的人，因为他们只有敬虔的外貌。末世时期，他们当中有人潜入别人家里，操纵无知的妇女，这些妇女被罪恶压制，被各样的私欲引诱，虽然常常学习，终究达不到明白真理的地步（提后 3:6）。就像第一代异教徒，他们已经背弃了信仰却徒有信仰天主教的虚名。正如约翰所言，他们从我们中间分走出去，但却不是我们的一份子了，如果不是这样的话，他们应该和我们一起继续前行。现在是那些腐败的天主教徒中只有小部分人才是真正的信徒，这也应了保罗对使徒时期乃至后面时代的天主教的评价。对于这些不虔诚的天主教徒们，他们中的很多人都背离了异教徒的教条”。[2]

牛顿认为：“至此我们已只考虑了圣经中的《启示录》的预言，但是当你将

[1] http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/normalized/THEM00137/21r.

[2] http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/normalized/THEM00137/23r.

《启示录》中的各个片段对比起来你将发现，特别是妇女飞到荒野、统治淫乱的巴比伦，它们会指出另外一个问题，真教会已经在消亡，取而代之的是偶像崇拜的教会统治了世界。在异教徒用脚丈量圣城、在麻袋布内预言到见证、野兽从无底井中飞升、伪君子们的名未被写入生命书中但却被崇拜等都可以看到同样的本质。"[1]这就是他通过文本批判后得出的结论与"应用"。他又从大量描述历史真实事件的文本、发生的战争史诗和当时抄经者的著述，找出现实中真实发生过的历史事件去佐证他的各种定理和定义。如"野兽的十角"象征着日耳曼人入侵西罗马帝国，并分裂成十个强大的国度。牛顿在这里便援引大量史实，指出这些预言背后著述的时间和时代背景。[2]

三、几何学诠释方法的评介

17 世纪 80 年代末，牛顿写了一本大部头的大纲，包括五本末日书，第一卷是关于先知的语言；第二卷涵盖了《但以理书》的预言；第三卷则考察了犹太人律法和历史中启示的方法和预言的类型预示；第四卷是《启示录》中主要人物的一本传记和名单；最后一卷分析了这个预言在历史上被实现的方式。[3]牛顿严格地遵循了他的前辈们的理性诠释方法，他和他们一样提出了一系列"一般解释规则"，以减少主观判断的机会。那些对教会最有用的解释，那些涉及最"重要的事情"的解释，以及那些最有利于预言的内部连贯性和简单性的解释等，他都把它们列入了"一般解释规则"里面。他的第一条规则更多地遵循了"先知风格的类比"的诠释方法，也就是说，严格遵守已知的各种术语的类型学或神秘学

[1] http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/normalized/THEM00137/25r.

[2] http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/texts/normalized/THEM00214. 笔者这里无法一一枚举，牛顿所引用的历史文本，到现在很多都是找不到的孤本，或者是被收藏者收录，或者是没有公开出版的文本，比如一些希腊手抄本，一些记录历史的王室档案等，有兴趣的读者可以查阅牛顿手稿中的脚注部分。

[3] Robert Iliffe, *Priest of Nature, The Religious Works of Isaac Newton*, Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 235.



表示，而不是用寓言（即“精神上的”）或字面上理解它们。[1]牛顿认为，在圣经中有字面意思的地方，它总是要隐藏“更高贵的神秘感，作为你的内核的外壳，以免被不值得的人品尝，或者直到上帝认为合适的时候才向你揭示。”[2]在规则 4 中[3]，他将“字面”意义与一个词或短语可能具有的寓言意义进行了对比，尽管他警告说，应极其谨慎地援引后者。至关重要的是，他们都没有能力理解先知的语言。牛顿指出，任何预言术语的“通常意义”——他称之为“比喻”意义——是“尊重你们所认同的正确和直接的意义，就好像它是你们普通的意义一样。”[4]

学者以利夫认为，牛顿对《启示录》的预言诠释是有时代特色的。牛顿强烈地认同了一个特定的新教传统——先知训诫。同时期的许多作家，包括基督学院的学者约瑟夫·梅德[5]和亨利·莫尔（Henry More）[6]，他们把《启示录》中的预言解释为犹太人和基督徒的神圣历史。牛顿在他们诠释圣经的基础上，继续探究，紧跟梅德对《启示录》的诠释路径。“牛顿同意梅德的绝大部分对预言的解释”。[7]只有少数与牛顿同时代的人认为，圣经中“精神”的意义不应该用超自然

---

[1] Yahuda Ms. 1.1 fols. 15r, 18r; R. Delgado-Moreira, “Newton’s Treatise on Revelation: The Use of a Mathematical Discourse,” *Historical Research* 79 (2006), pp. 224–246.

[2] Yahuda Ms. 1.1 fol. 10r.

[3] Yahuda Ms. 1.1 fols. 12r-v, 13r, 16r.

[4] Yahuda Ms. 1.1 fols. 10r, 12r-v, 13r.

[5] Ibid., pp.224-243.以利夫在介绍牛顿诠释《启示录》时，指出他们两个对牛顿的影响。第一，他们比较了圣经的各个书卷的差异，显示了它们之间某些经文的联系，并观察了某些词语的希伯来语和希腊语的原义。第二，他们掌握了某些古代国家的历史和习俗，特别是“犹太反制”。第三，他们注意到了符号、标志和象形文字的表现，这些东西对东方民族尤其重要。具体还可以参见 J. Mede, *The Works of J. Mede: Corrected and Enlarged According to the Author’s Own Manuscript*s, ed. J. Worthington, London, 1672, pp. 1–35, pp. 37–42。

[6] 参见 W. Johnston, “The Anglican Apocalypse in Restoration England,” *Journal of Ecclesiastical History* 55 (2004), pp. 467–501。摩尔也是跟随梅德的诠释路径，对预言的分析除了考察文本的语法和地区的文化背景外，还注重对圣经作者（先知）的身份研究，尤其是对先知的写作意图的探究，并且创造性地制作了先知形象图，对后来的圣经研究者影响较深。

[7] Robert Iliffe, *Priest of Nature*, p. 228.

的术语来理解，事实上，这种观点经常被谴责为无神论的一个关键元素。最著名的是，在《利维坦》第 34 章第 3 部分中，托马斯·霍布斯（Thomas Hobbes）否认谈论非物质精神是有意义的，并将超自然实体的说法归因于庸俗的妄想和语言的滥用。很少有人愿意追随霍布斯对非物质精神存在的全面否认。然而，越来越多的人普遍认为，许多疾病，特别是精神疾病，被错误地归因于恶魔的精神。牛顿认为，人们普遍认为疯子身上实际上居住着邪恶的灵魂，这是对比喻语言的误解，这是一种迷信和错误的信念，在历史上一直被错误的牧师滥用。这种信念也不符合圣经中的记载，当基督说到消灭魔鬼时，人们应该假设这指的是疾病。

牛顿在诠释《启示录》中做的大部分工作，还是在同时代的圣经研究框架上完成的，他并没有脱离那个时代的背景。正如前文提到，同时代的学者们关注的也是《启示录》中各个异象的解释，主张不应仅从字面去理解预言。他们各种对预言的解释五花八门。虽然寓意解经的传统在学者们的视角逐渐淡去，但用神秘的方法去解释预言还是充斥当时的各种解经书。它们将大量超自然的事件加入其中，以期待对未来事件做出精准的预测。[1]牛顿遵从先辈们对预言的语言的看法，即必须要用比喻性的语言去理解预言，不能用寓意或者字面。与他们不同的是，牛顿将几何学的方法加入诠释之中，严格按照与物理科学方法论类似的规则去分析不同的文本。他将每一个物质世界的自然现象对应于政治事件的历史，当然这是同时代的学者都做过的事，但牛顿的预言内容和他们也有很大的区别。

牛顿所处的新教启示录传统注释，是在十六世纪由约翰·诺克斯（John Knox）、约翰·贝尔（John Bale）和约翰·福克斯（John Foxe）创造的。这一早期努力的高潮是 1563 年福克斯的《使徒行传和纪念碑》（通常被称为《殉道

[1] Robert Iliffe, *Priest of Nature*, p. 252.



者之书》）的出版，该书包含了从最早的基督教时代到亨利八世统治结束的殉难故事，详细地叙述了各种预言性的形象是如何通过特定的历史事件来实现的。大多数当时的新教徒认为，《启示录》中所阐述的预言观首先是指在十五、十六世纪罗马天主教对对新教基督徒的迫害。[1]然而，牛顿对预言的来源和原因的解释在很大程度上与传统的解释有很大的不同。他把三位一体学说的兴起置于四世纪基督教叛教的中心。缔造三位一体的亚塔那修是在大叛教的中心人物。牛顿不仅提出了大叛教的起源早于梅德他们的预测时间，而且他还强调，这些事件，不仅是他那个时代的新教徒和罗马天主教徒之间的战争，也是神圣历史上最重要的事件。

再者，我们还应该从今天《启示录》的研究看待牛顿的《启示录》圣经研究。“在神学上关于《启示录》的解释大致分为以下五种进路：成就的解释（The preterist interpretation ; contemporary —historical）、历史的解释（The continuous —historical interpretation）、理想的解释（The idealist interpretation）、未来的解释（The futurist interpretation）、天启的解释（The dispensational interpretation）”。[2]牛顿把《启示录》中各种意象进行编排和整理，将其对应到从约翰到末世的全部教会史。他认为，《启示录》所预言的乃是从第一世纪末到世界末了之时，在人类历史中所要发生的所有事情。由此，牛顿对《启示录》的理解路径就应属于历史的解释。

学者斯蒂芬·斯诺贝伦认为，“牛顿不仅在字面意义上肯定了圣经预言的实现，而且他还在预言的实现中发现了上帝存在的最好论据，即上帝在历史上的

[1] James E. Fox, Richard H. Popkin, *The Books of Nature and Scripture: Recent Essays on Natural Philosophy, Theology and Biblical Criticism in the Netherlands of Spinoza's Time and the British Isles of Newton's Time,* Berlin: Springer-Science+Business Media, B.V., 1994, p. 41.

[2] 查常平：《启示录的象征语言与时间观》，《宗教学研究》4（2007）：167。

作为”。[1]牛顿沿袭的是自约瑟夫·梅德和亨利·莫尔的传统的新教研究径路，他们“相信《启示录》和其他预言性的文本段落，都确定了四世纪末降临在基督教身上的大叛教的特征。他们一致认为，这种对真正宗教的可怕贬低是现代罗马天主教会的宗教背叛和迫害行为的核心所在。”[2]这也就意味着，牛顿持有的是历史的解释，他将《启示录》中的各种异象对应到公元初至世界末日（牛顿推测为公元 2060 年）期间发生的各种世界政治历史事件，并认为，“《启示录》中所阐述的预言观首先是指，在异教罗马皇帝统治下对基督徒的迫害，罗马天主教对新教圣徒和殉道者的审判。启示录不仅描绘了撒旦势力和敬虔之间过去的战斗历史，而且也为祝福的人们带来了希望。这些敬虔的基督徒将在未来的千年和以后与基督一起统治新世界。”[3]

但是，这种把罗马天主教判的叛教史对应于《启示录》中预言的应验存在内在逻辑问题，“以当代背景来理解《启示录》的主张，其优点在于它们都将《启示录》和其第一代读者紧紧绑在一起，并且也让我们必须正视这卷书写作时的时代背景。但这种见解的最大困难是，当圣殿于公元 70 年被毁，或是罗马帝国在第五世纪败亡之后，人子并没有再临，而上帝所应许的新天新地也未出现。因此对某些持此见解的学者来说，本书之预言，有某些部分就只能是错误的了。”[4]这种解释并非将《启示录》作为一个完整的文本去理解，失去了文本内在的结构和逻辑。“它们都依循着相同的释经原则来解释《启示录》，即，以连连看的方式让启示录和历史彼此对应；但由于释经者的神学立场和其所身处的时空环境，有很多的差异，因此他们对启示录的解释，就有了很大的差距。不单如此，这类的解释，都因释经者本身的限制，而只将《启示录》和西方教

[1] Arri Eisen and Gary Laderman. ed. *Science, Religion, and Society: An Encyclopedia of History, Culture, and Controversy,* New York: M.E. Sharpe, 2007, vol. 1, p. 361.

[2] Robert Iliffe, *Priest of Nature,* p. 219.

[3] Isaac Newton, *Cambridge Companion to Newton*, p. 426.

[4] 罗伟：《启示录注疏》，上海：上海三联书店，2015 年，第 146 页。



会和西方世界的历史并排，并以此来解释《启示录》，因此在他们的手中，《启示录》也只能是西方历史的解码器。从《启示录》多次论及救恩要普及万民（启 5:9；7:9；10:11），上帝的审判也要临到全世界的经文来看（启 6:12-17；16:1-21 等等），显然这个解释《启示录》的方法过于狭隘。再者，若《启示录》乃是“世界史”，而那从无底坑而出的“蝗虫”（启 9:3），举例来说，乃是第六到第八世纪，攻击欧洲的伊斯兰教军旅，甚或是 20 世纪的“直升机”，那么如是信息，对第一世纪末叶在罗马手下受苦受难的信徒而言，又具有什么意义呢？[1]

最后，我们再从圣经诠释史的角度去审视牛顿的几何学释经。自 16 世纪以来，文艺复兴与宗教改革的气氛推动着圣经诠释学的发展，“伊拉斯谟下的蛋，马丁·路德孵小鸡”。基督教人文学者坚持“唯独圣经”的准则，他们认为圣经是最终的权威，人们应该按照写成圣经的语言去研究圣经，圣经应该拥有每个地方语言写成的圣经译本。他们怀疑传统的四重诠释理论，这并非意味着他们只拘泥于字面的意思，他们也能够辨明比喻以及其他的修辞方式，并解决预表问题。牛顿的圣经诠释无疑继承了宗教改革后的圣经学方法，他将《启示录》的预言做比喻性的修辞理解，并对照旧约和犹太传统中的典故，将新约中的预表做分类归纳。

在牛顿后半生以及之后的 50 年，在英国自然神论和德国启蒙运动的影响下，许多神学家反抗主流教义，反对自然神论，支持理性主义（rationalism）。有些著作旨在从圣经中找出与理性一致的永恒真理，它们提倡用数理的方法，如归纳法来理解圣经。圣经神学之父——约翰·加布勒（Johann P. Gabler）作为其代表人物就曾呼吁，“人们首先应该要历史性的阅读圣经，必须按照时间顺序

[1] 罗伟：《启示录注疏》，第 147 页。

编排圣经。"[1]牛顿的几何学释经方法无疑和加布勒提倡的原则相一致，他们都追求使用数理逻辑的理性去诠释圣经，并且主张站在历史的角度去看待新约。牛顿花了数十卷的手稿去研究新约各大福音书的成书时间，并探究部分经卷的作者信息，这一点似乎比加布勒走得还更远。

在加布勒后的 150 年，圣经的研究呈现出了"原子化的趋势"[2],学者们使用特定的诠释方法去研究某些特定的经卷，探究文本背后的时间、作者身份、历史背景、来源、真实性、文学修辞、预表、隐喻和读者回应，等等。如约翰·霍金斯（John Hawkins）和阿米蒂奇·罗宾逊（Armitage Robinson）认为对观福音有一个共同来源"Q"。[3]宗教历史学派的创始人赫尔曼·衮克尔（Hermann Gunkel），他致力于解决旧约中的族长的传奇故事和原始传统，并发现这些传统形成前精神前提——生活场景。后来的其他两位奠基性的人物，马丁·狄贝利厄斯（Martin Dibelious）和鲁道夫·布尔特曼（Rudolf Bultmann），也沿袭着衮克尔的方法，但他们的目光已经不局限于旧约了，他们将形式批判运用在福音书的批判，特别是对耶稣基督生平的研究，以寻找历史上的耶稣。这些都是历史学派对待圣经的典范，但另一方面，反对的声音也此起彼伏。如范霍夫曼（J. C. K. von Hoffmann）、阿道夫·施拉特（Adolf Schlatter）就反对布尔特曼将超自然的神话形式排除在圣经之外的做法。[4]卡尔·巴特（Karl Bart）作为历史批判的敌人更是直言，"新约不仅仅是一推考古文献，它是一本男人和女人赖以生存的书，人们在这本书中找到了信仰的更新"，[5]"历史研究的目标最多只是历史上的

[1] J. Sandys Wunsch and L. Eldredge, "J. P. Gabler and the Distinction Between Biblical and Dogmatic Theology", *SJT* 33(1980):133-158.

[2] D. A. Carson and Douglas J. Moo, *An Introduction to the New Testament*, New York: Harper Collins Publishers, 2005, p. 24.

[3] Stephen Neill and Tom Wright, *The Interpretation of The New Testament 1861-1986*, Oxford: Oxford University Press, 1988, p. 123.

[4] Carson and Douglas, *An Introduction to the New Testament*, p. 26.

[5] Stephen and Tom, *The Interpretation of The New Testament,* p. 221.



基督，而这意味着作为上帝的启示者的基督只能是相对的基督，这难道不应该是这样一个道成肉身的耶稣基督，在我们身上执行上帝的审判，挑战我们自己的决定吗？”[1]

在牛顿死后的 150 年里，圣经的研究进行了丰富的发展和更新，从一开始的经文鉴别学对文本的校勘工作，到后面来源批判去探究福音书的来源问题，形式批判所留心到的单元化处理的生活场景，还有编修批判法所关注到的每一位经卷作者都是有自己独特声音的神学家，他们要做的都围绕一个核心问题——寻找历史性的耶稣。[2]那么问题来了，牛顿有没有关注到这一问题呢？其实在分析福音书和《启示录》时，牛顿做的第一件他认为棘手且重要的事情就是确定各大福音书的成书时间。他发现《马可福音》的希腊文文法比较粗糙，和《马太福音》相比多了许多文法错误，字词使用也与其他福音书有较大差异，由此，他猜测《马可福音》是其他福音书的来源，并且是最早的福音书，遗憾的是他并未将这项工作继续深入，因为他要做的只是确定福音书的成书时间，并未过多涉及来源的具体问题。[3]但是，由此他也开始触及到《约翰福音》、《马可福音》及《启示录》中，关于历史上的耶稣生平问题，他的关注点已经不是 17 世纪那些零碎的抄本真伪问题，他要问的是，耶稣是谁？耶稣和上帝的关系是什么？新约中的预言如何理解？恩典与救赎如何通过耶稣实现？牛顿在一篇自己的手稿写道：“只有一位全知全能的上帝，耶稣基督是人和上帝之间的唯一中保，耶稣基督是一个人。”[4]“耶稣基督在十字架上受死，接着第三天复活，《约翰福音》记载了耶稣的事迹，他作为一个人，用自己的死救赎我们的罪。”[5]当然牛顿对耶稣的看法肯定不是作为基督教正统的三位一体的立场，我

[1] Stephen and Tom, *The Interpretation of The New Testament,* p. 224.

[2] Carson and Douglas, *An Introduction to the New Testament*, p. 31.

[3] Iliffe, *Priest of Nature,* pp. 201-587.

[4] http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/contexts/THEM00008.

[5] http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/contexts/THEM00007.

们不去评判他这些结论是否符合正统教义，而从诠释方法的角度出发，看他是否关注到了类似形式批判所关注的耶稣生平的问题。牛顿把重心放在对预言的诠释上，他不仅关注到了《以赛亚书》和《启示录》中的预言，他也留意四大福音书中耶稣的预言，并且将它们分类，进行文学体裁和语法的分析，以探求早期基督教社群中耶稣的形象问题。通过对预言的文学分析，牛顿界定福音书中一些事件具体发生的时代背景和年表学，并且指出各大福音书具体的成书时间以及作者的身份和生活年代。[1]这些工作其实已经超脱了 17 世纪圣经诠释学的界限，这难道不是来源批判该做的工作吗？牛顿走得更远，他已经触碰到了当代新约研究的三个层面“文本的批判分析，重建历史，神学诠释”。[2]他也在思考形式批判中，那些关于拿撒勒人耶稣在历史中的作为问题，以及到底该如何看待福音书中耶稣的比喻和预言的问题，牛顿给出了他自己的答案，“比喻相关的事件都是福音书作者对历史人物耶稣的真实记载，但作者采用了文学化的形式”。[3]

结语

牛顿的几何学释经，包含“单元处理”、“下定义”、“做论证”和“实际运用”等环节，将科学实验的方法和归纳推理论证的逻辑推演形式贯彻到了对圣经诠释的工作中。他十分严格地遵守“规则—定义—命题—证明—应用”的几何学范式，这种范式与同时代的传统圣经诠释方法有着巨大的不同，这是将几何数学和物理学的跨学科方法运用到了圣经诠释。

牛顿对《启示录》做的几何学诠释工作，虽然在方法论上是延续梅德和摩尔遗留下的新教释经传统，但他使用了突破性的几何学方法去重新诠释圣经，

[1] Newton, *Cambridge Companion to Newton*, pp. 224-458.

[2] Stephen and Tom, *The Interpretation of The New Testament,* p. 136.

[3] http://www.newtonproject.ox.ac.uk/view/contexts/THEM00266.



将数学的确定性注入其中，使得对每一处自然物的分析一一映射。他希求用理性去探求《启示录》中的内在结构和逻辑，用数学的最简原则去诠释圣经，从而恢复古代智慧的传统。在内容上，“牛顿深入研究了大量的资料来源，使梅德和其他人的研究工作相形见绌”。[1]“他花了半个世纪的时间对历史细节和预言图像进行了微调，使它们协调一致。在他的作品中的技术复杂性、分析中引证的图像范围，以及他使用历史证据得详细程度等方面，他都超越了他那个时代的任何其他诠释者。”[2]可以说，牛顿的几何学圣经诠释是独具创意而又具备时代精神的精华。

[1] Isaac Newton, *Cambridge Companion to Newton*, p. 500.

[2] Robert Iliffe, *Priest of Nature,* p. 221.

参考文献

Brooke John Hedley, *Science and Religion: Some Historical Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Newton Isaac, Iliffe R., Smith George E. (eds.) *The Cambridge Companion to Newton* Cambridge：Cambridge University Press, 2016.

Iliffe, R. *A Very Short Introduction to Newton,* Oxford: Oxford University Press, 2007.

——. *Priest of Nature, The Religious Works of Isaac Newton,* Oxford: Oxford University Press, 2017.

罗伟：《启示录注疏》，上海：上海三联书店，2015 年。

牛顿：《牛顿自然哲学著作选》，塞耶编，王福山译，上海：上海人民出版社，1974 年。

菲利普·R. 戴维斯：《多学科圣经研究五十年》，张迎迎译，载于《圣经文学研究》，第 18 辑，北京：宗教文化出版社，2019 年。

Isaac Newton's Geometric Biblical Interpretation

LIU Zhiqiang (Sichuan University)

Abstract: The public usually focuses on Isaac Newton's achievements in the field of science, but ignores his achievements in the field of religion. With the discovery of Newton's manuscripts, his religious ideas began to be gradually revealed. This paper discusses Newton's interpretation of the Book of Revelation and his geometric interpretation method of "rule - definition - proposition - proof – application", trying to restore Newton's pursuit of rational and geometric methods to understand nature and the Bible, and to return to true religion and Prisca Sapientia.

Keywords: Newton's manuscript, Biblical interpretation, Geometric interpretation



译稿、书评与综述
Translations, Book Reviews and Reports



基督教的末世论的本体论地位

作者：克利斯提弗•莫尔斯（Christipher Morse）

译者：隗仁莲（山西大学外语学院）；校者：安希孟（山西大学哲学学院）

原文：Chapter Ⅴ, The Question of an Eschatological Ontology, in *The Logic of Promise in Moltmann's Theology*, Christopher Morse, Philadelphia Fortress Press, 1979.

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202312_(21).0015

译者按：上帝作为即将到来的一位（imminent one），他既是超在的，也是内在的存在。“向前看代替了向上看”，上帝并不是不可企及的，而是在我们前方的通过其应许向我们开放的未来地平线上。未来应该被认为是上帝存在的方式。“未来”并不仅仅适用于我们世俗的认识方法，应被看成是本体论的范畴，不仅仅被看作认识论的或纯粹理智的范畴。俗世的未来范畴属于上帝的实在性。因此，作为上帝的存在方式的未来，也包含了上帝的永恒性。上帝是未来的力量，是新生事物的力量。把终极的实在归结为未来，不是把它看作是“命运”（fate）或者“无常”（caprice），而是看作具有新颖性（newness）的本体论的可能性和人类学的自由。未来不能被看作以后（futurum）。末世论神学要阐明的是“来临”（adventus）。作为将来时（futurum）的未来，和作为来临（adventus）的基督教的未來，并不一样。 作为未来（future）的上帝的本体论概念，至关重要。语法上将来时的以后（futurum），是 fuo 一词的将来分词，它同希腊文 phyo 是一致的，同名词 physis（自然）一致。在希腊人那里，自然是生产亦即永远生育万物的子宫。自然被奉为是神圣的。将来存在的万物（What will be）是从存在的变化（becoming）与生殖的永恒过程中产生的。它是原初的潜能的实现。但是，相反，在基督教里，将来（Zukunft，future）是来临（adventus）或再来（parousia）。来临（advent）体现了先知和使徒弥赛亚的盼望。上帝的即将来临（ad¬ventus Dei），这不同于存在的将来时

（futurum of being）。上帝并不存在于世界的变化过程中，上帝的存在是“到来”（coming）。他不是把“将来时”（futurum）作为其存在方式，而是从未来（zukunft）对现在和过去加以改变。和突发的有机过程（emergent organic process）的形而上学不同，莫尔特曼要求我们接受来临（adventus），而不是将来时（futururm），到来（coming）而不是生成（becoming），基督再临（parousia）而不是本质（ousia），临近迫近（imminence）而不是内在固有（immanence）。他把上帝描述成未来（future），这和以应许的形式表现的启示，是一致的。他要证明，“来临”（adventus）和应许（promising）是一致的。“来临”（adventus）是应许性的语言（promising language），具有本体论的实在性，这与布洛赫的未来（futurum）是一样（尽管莫尔特曼试图将它们区分开）。“未来”具有的的本体论性质。这一范畴是上帝本身的存在，“来到”（Coming）和即将到达（imminent arrival）是对“包含着”永恒性的上帝的描述，那就是回到巴曼尼德。当然，这不是永恒的实体（ousia），而是永恒的基督再来（parousia）。

莫尔特曼说：“末世论的最远视野（horizon）是存在的末世论。对即将到来的上帝的盼望不仅导致对《圣经》和基督教历史做弥赛亚式（救世主）的（Messianic）解释，而且也肯定会导致对实在本身做弥赛亚式的解释，这样，对上帝的盼望才有意义。”莫尔特曼的全部著作处处都要求从神学上提出末世论的本体论。“末世论的神学在同超在论神学和内在论神学的争论中，第一个任务就是更周密地界定上帝的存在方式。”“离开了末世论的本体论，末世论的实存就无法表述。”如果说启示（inspiration）的确是应许在上帝之国到来时有一个“新的创造活动”的话，那就意味着我们“必须发展关于万事万物的末世论。”莫尔特曼认为，本体论的问题同《圣经》对启示的理解，显然不是无足轻重的，也不是针锋相对的，而是蕴含在其中。

在莫尔特曼关于应许的启示的设想中未必有关于末世论的本体论的完整纲要。我们也不能忽视他的思想后期发展（他从启示转向被钉十字架上帝的教义，转向基督教神学的其它传统内容，如教会、圣灵、人的存在和创造）。莫尔特曼关于应许的语言和历史中的启示的具体主张中包含本体论的意义。我们讨论



的是莫尔特曼关于应许性的提示，而不管后来莫尔特曼是否仍坚持他原来在这个问题上的立场。

根据他自己的判断，他后期迄今为止的著作，补充了而不是放弃了他原来的观点。在《被钉十字架的上帝》中，他告诫我们，“十字架神学”应该被看作“不是别的，而是基督教希望神学的另一面。”在《圣灵权威下的教会》中，莫尔特曼又一次写道:“我们是通过究问基督的历史的意义，把末世论作为认识基督的历史的出发点。应许、效用和目标都包含在现代字眼‘意义’之中。被我们称为‘基督的兴趣’（interest of Christ）和他的历史的走向（tendency）的事物也是意义一词所固有的。”实质上，类似的关于应许的主张早就有了。不同的是，现在，这一论证试图把复活与钉十字架、圣灵与教会、末世论与历史——的确，应许与叙事——更加紧密地结合在一起。“过去的事情是可以记述的，而每一种记述都和记数一样，从头开始，到末尾结束。但是，按照末世论的期待，最末的必定是最先的，未来走在往昔的前头，终局肇启了开端，客观的时间顺序颠倒了。‘作为记忆的历史’和‘作为希望的历史’彼此并不矛盾，而是互相补充，因为以‘回忆的方式出现的盼望’规定着基督教的信仰。”那么，这一观点的本体论含义究竟是什么呢？

一、启示和存在：争端之所在

如果不（至少是通过推理）提出某些本体论的描述，就无法把上帝的以应许形式的出场（presence），无法把上帝在应许的未来的天启（apocalypse）中的出场，把上帝在上帝的自我（甚至三位一体）中的出场，说成是历史的信实。我们现在就试图更精确地确定，莫尔特曼的启示理论在提出这些本体论描述时，究竟提出了哪些问题。

首先，有些问题与如何理解上帝自身的存在（Being）有关。如果上帝是在应许的语言和历史中被启示的，那么我们是否可以说，上帝存在的方式以及神圣的自我，在某种意义上是应许性的（Promissory）。根据莫尔特曼的逻辑，对这个问题的回答显然是肯定的。那么，问题是，在什么意义上可以这样肯定？

莫尔特曼的著作主要提出了四种关于神圣存在的本体论的描述。它们包括上帝的实在性的名称：1.未来，2.位格（person），3.被钉十字架的，4.三位一体（trinity）。我们应该分别考察这种本体论的描述如何同应许性的启示理论

互相一致。

二、应许的上帝

莫尔特曼提出关于上帝存在的四种主要本体论描述。

（一） 上帝是未来

第一个名称是“未来是上帝存在的方式。”当我们说，我们不是根据超在，也不是根据内在的范畴来认识终极的实在，而是根据末世论的“即至"（imminence）来认识终极的实在时，这句话是什么意思？根据莫尔特曼的观点，最根本的是承认，上帝作为即将到来的一位（imminent one），他同时既是超在的，也是内在的存在（只是要对这些术语从末世论上加以正确解释）。用布洛赫的话来说，就是“向前看（look forward）代替了向上看（look upward）”，“上帝并不是不可企及的，而是在我们前方通过其应许向我们开放的未来的地平线上。因此，未来应该被认为是上帝存在的样式。”在谈到上帝的时候，“未来”这一术语并不像我们首先想到的那样，仅仅适用于我们世俗的认识方法。相反，它应被看成是本体论的范畴，而不仅仅被看作认识论的或纯粹理智的范畴。我们应该认为“俗世的未来范畴属于上帝的实在性。”因此，莫尔特曼可以说，”因此，作为上帝的存在方式的未来，也包含了过去所说的上帝的永恒性。" 他断言，“上帝是未来的力量。上帝是新事物的力量。”把终极的实在归结为未来，并不是把它看作是“命运”（fate）或者"无常"（caprice，反复无常、突变），而是看作具有新颖性（newness）的“本体论的可能性”和由此产生的“人类学上的自由”。

在这种本体论的描述中，布洛赫的影响是显而易见的。莫尔特曼同布洛赫的区别不在于使用“未来”（future）一词，而在于对这个词的定义不同。未来不应被看作是以后（futurum），末世论的神学应当设法阐明“来临”（adventus）的意义。这种把作为将来时（futurum）的未来同作为来临（adventus）的未來分开的做法，对作为未来（future）的上帝的本体论概念至关重要。莫尔特曼说，"以后是 fuo 一词的将来分词，它同希腊文 phyo 是一致的，同名词 physis（自然） 是一致的。自然是生产亦即永远生育万物的子宫。自然是神圣的。将来存在的万物（What will be）是从存在的变化（becoming）与生殖的永恒过程中出现的。它是原初的潜在力的实现。”“相反，将来



（Zukunft，future）是来临（adventus）和再来（parousia） 一词的字面翻译，其中，来临（advent）一词的语气体现了先知和使徒弥赛亚精神的盼望。” 因此，上帝的即将来临（adventus Dei） 不可混同于存在的将来（futurum of being）。“上帝的存在并不存在于世界的变化过程中……上帝的存在是‘到来’（coming）。他不是把‘以后’（futurum）作为其存在方式的上帝（布洛赫），而是把未来（zukunft）作为对现在和过去施加影响的方式”的上帝 。同突然发生的有机过程（emergent organic process）的形而上学不同，莫尔特曼要求我们接受来临（adventus）而不是以后（futururm），到来（coming）而不是变化（becoming），基督再来（parousia）而不是本质（ousia），即至（imminence）而不是内在（immanence）的观念。他的目的是使把上帝描述成未来（future）和以应许的形式表现的启示的内容一致。

至于在多大程度上他实现了这种一致，这取决于三种因素：第一、关于启示性语言（revelatory language），问题在于证明“来临”（adventus）如何同应许（promising）相联系。如果“来临”（adventus）除了是应许性的语言（promising language）之外，还具有本体论的实在性，则它可以具有与布洛赫的以后（futurum）一样的作用（尽管莫尔特曼试图将它们区分开）。第二、关于启示的历史（revelatory history），问题在于揭示来临（adventus）如何同日常时间（Chronos）相联系。只有揭示这一联系，上帝的末世论的到来（Coming）这一含义才不至于成为仿佛虚无缥缈的东西，也不至于从根本上同所谓的超在的启示观或存在主义的启示观及其所谈论的“永恒的瞬间”（eternal moment）与关键时刻（kairos）（莫尔特曼对此竭力加以反对）无法差异。第三、关于“未来”本身的本体论观念。如果我们把这一范畴看作为上帝本身的存在，如果我们把"来到"（Coming）和即将到达（imminent arrival）看作是对“包含着”永恒性的上帝的特征的描述，那么从逻辑上说，我们难道不是回到巴曼尼德（Parmenides of Elea，前 515-前 5 世纪中叶）吗？不过，不是永恒的实体（ousia），而是永恒的基督再来（parousia）。另一方面，如果上帝的永恒存在被看作不同于应许、即至（imminence）和来到（Coming）等时间范畴，则我们面临着两种选择：要么，我们必须作出这样的结论：无所谓对上帝自身存在的启示，或者，同样，我们应当说，上帝的存在在最后的结局（Consummation）中发生了根本的变化。

对莫尔特曼的主张的含义进行解释的上述方法，使人们比较有节制地、谨慎地讨论上帝是未来。同时，它们的确为我们视为可理解的与前后一贯的立场提出了一些标准和较为可信的理由，由此，我们可以诉诸这一看法：作出应许，从逻辑上说就意味着说话者一方的某种未来行为。这种对未来的预示，可以被证明是构成应许的事实。启示者的未来与应许行为之间的关系，可以说是在启示事件中给出的。通过历史的经验，我们可以诉诸这一看法：应许性启示可以被认为是通过叙事这一媒介创造了历史。因此，到来（adventus）与时间（Chronos）联系在一起，如同应许与叙事联系在一起一样，但不是结论与一连串历史事件的联系，而是同未来的联系。这种同未来的联系产生了历史意义所不可或缺的叙述手段。如果没有关于上帝之未来的观念（这是在复活宣告的应许性特点中给出的），就谈不到与本丢•彼拉多（Pontius Pilate，?-41 年）统治下所发生的事件的文献证据相一致，以及与为上帝作见证的传教工作中继续发生的事件相一致的故事。至于说到从逻辑上回归巴曼尼德，这些类型的解释使我们看到，如果你愿意谈论永恒的未来，这同谈论"永恒在场的显现"是不同的。差异在于，前者继续产生一篇记叙故事，故事仍在继续。由于应许和记叙所需的语言的作用可以被发现，所以，以这些术语作出的解释，按莫尔特曼自己的条件，就既不是任意的，也不可以等同于诸如有机体层创进化论（Emergent evolution）的有机体突生目的论（teleology of organic emergence）那样的本体论述的——莫尔特曼把它当作希腊自然观加以拒斥。

（二） 作为位格的上帝

莫尔特曼在提出具有承诺的守恒性（Constancy of Commitment）或历史的信实性而不是具有超验的自我的神性概念时，对现代神学中夸张的人格主义（personalism ）提出批评。齐默利（Zimmerli）根据《旧约》把启示描绘成是自我呈现（Self-Presentation），其特征是“他们将知道我是雅威”这一公式。莫尔特曼对此评论道，“人格主义对上帝的自我启示的描绘，和关于应许的公认的神学意义，似乎存在着某种程度的冲突。”他写道：“如果以这种人格主义的方式来理解上帝的启示，那么，为什么雅威的自我呈现必须以应许的话语加以解释呢？但是，如果应许对启示雅威来说是不可缺少的，那么，与其说它存在于自我呈现的公式中，不如说它仅仅存在于对一个人的奥秘的自我揭示（self-disclosing）之中——即那指向即将到来的事件的可信的保证。”如果神



学仅仅根据你-我相遇（I-Thou encounter）的方式来谈论对上帝的认识，那么启示的历史特点便丧失了。必须同时考虑到那指向未来事件并且只有同这些事件联系起来，才能有被认识的可信的保证。

莫尔特曼对上帝存在的很多描述是以“过程”（process）语言来表述的。上帝应该从本体论上被看作是推动历史前进的末世论的过程。乍看起来，这种语言似乎是承认不具位格的、几乎是机械论的神性观。“上帝一词究竟意味着什么?”莫尔特曼问，“他是在罪恶的苦难中改造世界的威力……他是为不信神者赦罪的圣言（Word）……他是自由地舍己为人的力量......他是性质上全新的未来的力量。最后，谁是新的创造中的上帝呢？他是被钉十字架的基督之胜利的永恒的出场（Presence）”。用于上帝存在的“威力”、“圣言”、“力量”和“胜利的出场”，不应以谈论人为前提。这些术语本身并不表明，为什么在《圣经》信仰中，上帝的实在性问题是一个必须使用人称代词的“谁”的问题。

在《被钉十字架的上帝》中，莫尔特曼又回到这个问题上。“当我们说到上帝的时候，有什么意义可言呢？我想各各他地（Golgatha） 的十字架上的圣父、圣子、圣灵的充满张力的和辩证的历史的统一体，本身就可以被描绘为上帝……任何一个从基督徒的立场来谈论上帝的人，都必须把耶稣的历史描述为圣父与圣子之间的历史。‘上帝’并不意味着另一种本性，或者是天上的人，或者是可以投诉的道德法庭。事实上，它是‘事件’（happening, Geschehen）。那么是不是就没有位格的上帝呢？如果上帝意味着事件，人们还能够向他祈祷吗？人们不会向一个事件祈祷。的确，没有一个投射在天上的作为人格的位格神。”在这一点上，莫尔特曼的解释是，我们可以按照三位一体的术语来谈论上帝中的位格，并且把祈祷的行为描绘为在这个事件中（in this happening）祈祷，而不是向这个事件（to this happening）祈祷。“三位一体不是天上的封闭的圆，而是地上的发轫于基督的十字架的向人类开放的末世论过程。”

这里，启示所具有的应许性特点和叙事性特点，对首尾一贯的描述是不可或缺的。正是在做出和坚持应许的时候，正是在承诺和立约的行为中，位格的实在性才得以揭示。同样，位格（person）一词只适用于那个可以谈到其承诺和守信的人 。古代的三位一体论使用希腊文 prosopon（位格）或拉丁语面具

persona—词，乞灵于这一用法，并不足以证明上帝是位格的存在。一个末世论的和历史的"过程"只要被认为是由给予和坚持应许这一行动所创立和设定的，就可以说这一过程启示了一个位格的实在。这样，人们无须像莫尔特曼一样，把上帝在耶稣基督身上启示为个人身份（ad Perponam ）和启示为行动（ad opera）区分开来，也无须断定前者是完成了的（abgeschlossen），而后者不是自成一体的（unabgeschlossen） 。从应许性的叙事（narration）来看，位格（person）就包括了和尚未完成的（still outstanding）未来的行为的联系。由于这一事实，把上帝的位格同上帝的本质差异开来，认为就上帝的位格而言，阿尔法和欧米伽是同一的（one and the same），而就上帝的本质而言，欧米伽比阿尔法 更重要，便成了问题。而应该说，作为应许者，上帝的位格身份是完全一样的，但守信给应许添加了新的事物。然而，这里的“更重要”（more）不能说是本质上更重要，而是位格上更重要，因为那会否认上帝的本质是应许性的。莫尔特曼写道：“欧米伽比阿尔法更重要，初次的创造是从上帝的意志出发创造的，但在未来，上帝将连同自己的本质一道居住在其中，这就是说，新的创造与上帝的本质是一致的，并被上帝在尘世的存在所照亮、所改变。” 。

认为只有把启示看作应许性的叙事，才能解决与人格神的上帝概念相联系的本体论问题，是愚蠢的。人们的想法是：在这种纯概念性的框架中谈论作为位格的上帝，不同于诗意的奔放。

（三） 被钉十字架的上帝

莫尔特曼从一开始就热衷于把基督教末世论解释为十字架的末世论（eschatologia crusis） 。《被钉十字架的上帝》代表了这一观点的延续与扩展，而不是改弦易辙。

正是在本丢•彼拉多统治时期在十字架上受难和死亡的事件中，我们才能谈到上帝以肉体的形式道成肉身。基督教神学问题因而就成为：“如何把耶稣被钉十字架而死理解为上帝的行动，甚至是上帝的受难？”如果不以本丢•彼拉多统治下公开发生的这些事为根据，基督教的信仰就会失去其历史特点。

我们必须究问，莫尔特曼试图努力回答上帝的受难问题，是否足以维护这个历史根据。莫尔特曼的论证可以归纳如下：在拿撒勒人耶稣被钉十字架事件中，基督教的信仰不仅认识到上帝的自身等同（self-identification），而且也



看到某种可以被描绘为上帝的自身分化（self-differentiation） 的（这听起来令人困惑）。“耶稣的十字架如果被理解为上帝之子的十字架，那么它就显示了在上帝内部的对抗（Confrontation，Umkehr ），亦即内心虔诚的（inner-godly）停滞（stasis）:‘上帝是彼’（other）。上帝之中的这个事件就是十字架上的事件。”从这个观点来看，古代的一神论的形而上学的范畴无法解释终极的实在。我们不应该把终极和绝对看作由于超越物质性和肉体变化因而是超越痛苦和激情的，而应该按照耶稣的呼喊：“我的上帝，我的上帝，你为什么离弃我?”来定义上帝。但如果把这认为是上帝启示自己的典型事件，如果我们在这里看到上帝向上帝呼喊，那么，终极的实在就应该进一步被说成不仅是自身一致和自身分化，而且也是自我弃绝（self-forsaking）；不仅具有人性的耶稣，而且连上帝也必须被描绘为在本体论上被钉十字架。

莫尔特曼评论道，现代人关于“上帝之死”的概念来自 19 世纪初期的黑格尔。复活超越了十字架受难，这个辩证法，在黑格尔那里成了一个贯穿全部实在的辩证过程 。而在《希望神学》中，莫尔特曼对此加以纠正；“只是十字架上的上帝的弃绝不能像黑格尔说的那样被变成内在的神圣过程的动力。绝对精神的辩证的自我运动的神学不过是对作为主体的永恒事物的辩证显现的修正而已。黑格尔试图调和信仰和知识，但却以取消启示条件的实际存在为代价，把启示事件看作是永恒的事件。‘因为概念清除了时间’”。离开与历史上的彼拉多（即时间 Chronos）相联系的十字架故事，将不可能对上帝的应许作历史性的表述。从《被钉十字架的上憎》中，应许的范畴没有得到足够的明显的重视，黑格尔的思想形式却比较突出。本体描述中的唯心主义成份不受节制。"耶稣之死不应被理解为上帝之死，而应被理解为上帝之中的死。”“如果把上帝的内在的三位一体的生命描绘成‘上帝的历史’（黑格尔），那么这个上帝的历史自身就包含着由上帝弃绝、绝对死亡以及非上帝（not God）等组成的深渊。” 莫尔特曼坚持“基督的历史是上帝自身的内部的生命”，以避开人们责难他越来越乞灵于黑格尔的概念从而取消了启示事件的历史真实性。

但是，如果我们没有忘记他关于启示的观点，那末，“基督的历史”这一短语是什么意思呢？它的意思不可能能少于也不可能多于第一世纪耶路撒冷城外被钉十字架的耶稣的意义。如果少于这个意义，则会丧失对历史意义来说至关重要的叙事材料。如果多于这个意义，则很难看到什么可以（只是在名义上）

使这个事件的历史真实性免于因唯心主义形而上学而被放弃。只要人们从基督教运动的不间断的传教活动的新形势出发思考这一叙述的连续性，则这样谈论就不会把“基督的历史”全部局限于一世纪的耶稣。这样，事件确实作为历史得到其意义。但是它并没有把历史牢牢地固定在充满人类事务的时间、空间与斗争中。基督教信仰可以有说服力地谈论十字架的形式的终极实在，因为它证明（通过自己的生命而不仅仅是逻辑），当前的苦难历史不能离开本丢•彼拉多统治下被钉十字架的上帝的故事来讲述。在被钉十字架的上帝身上，所有的受苦者都被应许一个有待展示的天国荣耀。

莫尔特曼正确地看到，从本体论上把上帝描绘成未來、位格和被钉十字架者，要求进一步考虑三位一体的教义。一谈到在基督被钉十字架的历史事件中上帝内在生命（inner life）中的自我分化（self-differentiation）和自我弃绝（self-forsaking），我们就会问：从传统基督教对上帝的三位一体的肯定来看，上述概念具有什么意义呢？

四 上帝是三位一体

起初莫尔特曼反对巴特（Karl Barth，1886-1968）关于三位一体的观点，认为巴特的观点把耶稣基督的位格和历史解释为“固定的和预设的实在”。在《被钉十字架的上帝》，他又一次对巴特提出批评，认为巴特在《教会教义学》中尽管十分强调三位一体，但上帝的存在归根结底还是被看作单一的自存性（aseity），它没有严肃地考虑到根据基督论制定的关于终极实在的三位一体的概念的重要性。莫尔特曼认为，把上帝的原初的客观性（Primary objectivity）——神圣生命的永恒的三位一体中的上帝自身（a se）同后继的客观性（Secondary objectivity）——据说在这里，上帝在启示中以“为了我们”（Pronobis）的方式重复其三重生命的永恒的自我激活（Self-activation）——区别开来，归根到底是柏拉图柏拉图（Plato，前 427-前 347）式的而不是三位一体式的一个恰当例子。“尽管他反对路德马丁・路德（Martin Luther，1483-1546）对显明的上帝（Deus revelatus）和隐匿的上帝（Deus absconditus）的划分，但巴特本人最后也十分接近于这一划分。”

在反对“原初的”客观性及“后继的”客观性概念的同时，也应当清除古代三位一体思想中对上帝与自身的内部关系（ad/intra，从内部）和上帝与世



界的外部关系（ad extra，从外部）的区分。据说，如果以《圣经》的启示观为基础，则基督教神学没有理由谈论神性之中所固有的本体论的三位一体，并把它和关于上帝与世界的联系的经济论（economic）的或天道论（dispensational）的三位一体区别开来。耶稣基督的十字架上的事件不是上帝之内的这一历史以外的某一永恒事件的俗世象征或历史的相似物；它就是上帝事件的历史。

为了制定这样一种本体论观点，莫尔特曼在《被钉十字架的上帝》中逐渐离开了他原来根据解经学规定的"道言运作过程”（a process of the working of the word），越来越多地利用黑格尔派的思想形式。布洛赫的"还没有存在"（not yet being）的本体论仍旧是他的思想背景的一部分，虽然不像以前讨论未来的上帝时那样详细加以讨论。即使怀特海的过程形而上学（自然是当代美洲神学中最流行的形而上学）范畴也以同情的眼光加以思考。尽管起初莫尔特曼不承认过程神学，认为它把上帝的存在定义为“变化的上帝”（becoming God），是从世界进程的动力出发，“而不是从应许形式的启示出发”，但后来他说：“正像过程神学离开三位一体思想根据‘偶极’上帝概念（dipolar concept of God）所说的：根据三位一体理论，上帝超越世界，却内在于历史”。莫尔特曼借用过程神学的术语，目的是在解释关于三位一体的讨论的中心题目时找到概念源泉，即“我们参与到上帝历史的三位体的过程中”。考虑到这一点，我们可以像过程神学家一样谈论“万有在神论”（Panentheism）。

莫尔特曼认为，教义学的任务是从十字架的受难所启示的自我分化（self-differentiation）与自我弃绝（self-forsakenness）的观点来认识上帝的三位一体。为此，他吸收了过程形而上学理论。“被钉十字架者的形式是三位一体”，耶稣的受难应当被看作是上帝对上帝的真正呼喊。“圣子因他的爱（in his love）被父因他的死所弃绝。圣父因他的爱为圣子之死而悲伤。所有从圣父与圣子之间的事件中产生出来的，都应被看作是圣父与圣子奉献自身（self-giving，Hingabe）的圣灵，被看作是给被弃绝的人类创造爱的圣灵，被看作是使死者复活的圣灵”。人类的全部历史可以说都被卷入从基督的十字架产生的神圣实在的末世论过程。世界的一切痛苦和欢乐都卷入这个精神的运动之中。在这个普遍的参与中，历史实在本身以辩证的方式成为上帝在末世出场的“具体表现”与“圣礼”（sacrament）。莫尔特曼得出结论：三位一体的教义不再是过度的

和不切实际的对上帝的沉思，它不过是基督的受难故事对末世论的信仰自由和被压迫的自然的生命的意义的一种简短描述 。

然而，很显然，莫尔特曼从本体论上把上帝描述为三位一体，其主张已经偏离了把启示当作应许性的“基督受难故事”的观点。在他的描述中所借用的过程形而上学（不论是来自黑格尔，还是来自布洛赫，或者是来自怀特海）同“道言运作过程”的观念并不一致。他们的基本观念来自于其它思想背景。如果赞同他们，则意味着不再坚持应许的话语。当然，情形可能是，应许性启示理论的逻辑同三位一体教义不一致。把永恒理解为未来，把神圣的超在和内在理解为“即将到来”，把上帝应许出场理解为完全同一（selbigkeit），使得当代人不可能理解（三位一体）这一教义。但是，还是让我们看看在这一方面莫尔特曼的哪些主张是持之有故的（尽管有限）：

任何以平面的方式（horizontally）而不是以垂直的方式（vertically）思考上帝，并把上帝的存在本身明确地同历史现象即彼拉多时代的十字架等同起来的尝试，都有把上帝同世界，把造物主同受造物混淆的危险。这种等同可能会受到泛神论宗教的欢迎。但是《新旧约》却把它当作对实在的混淆和歪曲加以拒斥。基督教传统中的三位一体教义的主要目的一直是维护这样的信念：在拿撒勒人耶稣（Jesus of Nazareth）身上，上帝与世界一致，但世界不能被看作上帝。

在这个问题上，我们可以回忆一下，巴特为什么相信，必须追随四世纪的卡帕多西亚派（Cappadocian），既坚持经济论的三位一体，也坚持内在论的三位一体。从巴特对 19 世纪自由主义新教的批判性反响开始，争论焦点就在于如何避免把创造主同受造物混为一谈。他的理由同政治后果有关，而不仅同学院神学有关。世界不应等同于上帝。对任何人类状况的神化都会导致它们的非人化。巴特给他的朋友特尼森（Thurneysen）写信时说：“存在的的三位一体（而不仅仅是经济论的三位一体）”，在巴特看来，对防止这类偶像崇拜式的等同是至关重要的 。如果不从本体上把上帝和世界清楚地差异开来，那么，完全以自身选择和爱心为基础，委身于二者中的一个，便没有什么意义。二者中那从本性上说是必然的，不同于那由应许来决定的。上帝与人所订立的契约同上帝所选择的创世的关系，并不像暹罗双胞胎一样。如果上帝自由地选择并



拥有世界，而且把自己同世界联系起来，则不应当认为上帝只有依赖于世界才能成为上帝。

而且，根据巴特的看法，如果认为上帝只有通过世界才能同世界有关系，那就意味着，要么世界必然就是上帝（因而是公义的），要么，我们所知的上帝自身的存在不是一种自由的爱的联系。“并不是上帝需要另外的合作者（特别是人），才能真正成为上帝……为什么上帝不能（像永恒的爱一样）对他自己是自足的呢？作为父、子、圣灵，上帝在他的生活中实际上不会孤独，即使没有人，他也不会是自我中心论（egotistic）的上帝。是的，即使没有整个被造的宇宙，他也不会是自我中心论的上帝。”通过这种既是经济论的又是内在论的三位一体，人们可以进一步考虑基督教史上以多种多样的方式表述的信仰，即在万物的最后结局（Consummation）中，上帝恩典的分配方式（即神的济世学）是变化着的，但作为爱的联系的恩典之永恒存在，却是不变的。从这个论证来看，我们可以看到三个原则，巴特认为，这三个原则对基督教思想是十分重要的，是内在论的三位一体应当加以维护的：

1，上帝与世界之间有着本体论的根本差异。

2，上帝同世界的关系有三重，而这种关系是不依赖于世界的。

3，这种关系是永恒的、不能收回的，尽管在最后的成全中其安排方式会发生变化。

在莫尔特曼这一方面，他并不拒斥内在论的或本体论的三位一体。相反，他和巴特一样，肯定存在论的三位一体，但他和巴特不同，他把这个存在与上帝在历史中的行为的经济论看作一回事。这在《被钉十字架的上帝》中尤为清楚，在这本书中，莫尔特曼认为他克服了内在论的三位一体与经济论的三位一体的分裂 。他相信，这是道成肉身的十字架的神学所要求的。他的目的是从耶稣基督的历史出发，从本体论上阐明上帝的内部生命。耶稣基督的历史不是被理解为“固定的和预想的”实在，而是被理解为“通向末世的寓言” 。莫尔特曼在描绘终极的实在的本体论特征时，最关心的是上帝与基督的一致性，最关心的是上帝以历史的和末世论的方法同本丢•彼拉多统治下的世界一致。如果我们要问，莫尔特曼如何对巴特的两个观点加以推论，则结果如下：

1.上帝与世界的本体论上的差异，应当被理解为未来的逼近（imminence）与现有的及已有的事物在时间上的差异。如果不想忽视《圣经》末世论的平面式观点，这就是必然的。一方面，莫尔特曼认为，这时间上的未来范畴属于上帝的实在。从这一观点出发，顺理成章的就是，神的逼近应当具有终极的本体论的地位。如果参照上帝对“存在”一词加以正确的理解，存在便意味着“来到"（Coming）。然而，另一方面，他又告诉我们，当上帝“永恒出场”的壮观景象出现时，这种时间上的区分将在最后的成全中归于消失。用本体论的语言来说，因为“存在与非存在不再纠缠错综。”从这一观点出发，神的逼近就不应当具有终极的本体论的地位，永恒性也不意味着未来性。在旧的创造中，存在与非存在是纠缠在一起的，而在新的创造中，上帝工作的过程将趋于静止。我们可以这样总结这一本体论观点，现在，上帝即将到来，而在成全中，上帝出现（Comes to be）。然而，我们应该追问莫尔特曼，上帝一方的这一新的创造行动是否意味着上帝自身的存在会发生变化，其结果是，逼近是否不再是上帝的特征，而创造主与受造物之间的差异是否也不再存在，或者说，上帝是否真的像启示的那样？

2.至于第二个命题，即上帝同世界的三重关系不依赖于世界，莫尔特曼的论点是，上帝的这种三重关系，并不仅仅由基督被钉十字架这一事件来揭示；而应当说，它就发生在被钉十字架的事件中。十字架上圣子被圣父遗弃在相互出让的灵中，要求用三位一体的术语系统阐明对终极实体的基督论的认识。在这种情况下，上帝与世界的关系不再是集权君主式的上帝与世界的关系（或双极神性与世界的关系），而是三重性的（tritune）联系过程的上帝同世界的关系（从十字架受难出发通过历史把世界结合为一体并以这样的精神更新万物）。说三位一体是由十字架受难构成的，等于说，作为末世论过程的上帝以十字架的方式（因而也是以自我相遇（self-confronting）的联系方式）从这个历史场所塑造了世界的过去、现在和未来。通过这样的描述，莫尔特曼似乎试图纠正他早期作为未来的上帝概念中撒伯流派（sabellian）的内容（即上帝的三个位格被认为具有周期性的次序），而在作出这一纠正的同时，并不放弃这一对未来的指向所造成的平面的与历史的观点。但在这里，我们又一次看到，两种主张之间仍存在张力。他告诉我们，十字架受难不能按黑格尔的“思辨的耶稣受难”解释为世界现实的内在神圣过程之中的无时间性的要素。然而，十字架受



难被莫尔特曼解释为“上帝之中”（within God）的死。作为末世论过程的上帝，以万有在神论的方式通过他的死，在其内部三位一体的生命中包含了世界，“遭上帝弃绝”，世界的苦难和世界之死。

3.关于第三个问题，显然，在莫尔特曼的描述中，这种三个位格的关系不应同它向世界显示的管理统治分割开来。在这一方面，上帝就是他的经济论。因而我们必须得出结论：如果认为神圣的经济论的特点在最后的成全中会变化，则说上帝是永恒的三位一体在启示中便没有根据。上帝不仅最终不再是未来，不再是位格，不再是被钉十字架的；上帝也不再是三位一体。我们甚至不能说，上帝的真正的自我被启示出来。这就要求澄清莫尔特曼的启示理论的逻辑的含义。

如果我们仅限于莫尔特曼关于应许的语言中的启示的主张的话，并抛弃那不能被证明是以这一语言的逻辑引伸出来的过程形而上学概念，则我们就会从根本上肯定莫尔特曼的理论，即应许者上帝应许将临在（to be present）。莫尔特曼以多种方式（既用《圣经》术语，也用非《圣经》术语）详尽阐明对上帝的这一基本描述，这可以由他的本体论的建议来证实，但从根本上说，这一描述仍旧是他的理论所提出的对上帝的特征的刻划。我们对日常话语中的应许式语言行为的分析，对创造历史意义的叙事的作用的分析，都是为了清楚地理解这一基本信仰主张。现在我们应当判断一下，在多大程度上，这一主张与三位一体的公式是一致的。是否可以根据历史，以不同于撒伯流派的方式，从末世论上对它如此加以解释？

莫尔特曼的启示观的出发点是应许本身这一事实。在启示中，我们总是要遇到以色列民族的特殊故事，这个故事在对拿撒勒人耶稣的生、死与升天的叙述中臻于极致。离开了这个故事，耶稣基督这个名称所指称的实在便无法理解。当这一叙述的原初意义被千真万确地听到时——因为它是不间断叙述的——它便成为上帝信实性的应许对一切现存的与未来的事件的意义。在总结性陈述“应许者上帝应许将临在"中，动词应许（promise）被解释为是指发生在耶稣基督身上的作为应许性记述的启示行为。传统三位一体语言中的应许应该被看作圣子。作为结构性事实（Constitutive facts）的应许行为揭示出应许者的自我介入（self-involvement）及其与未来的关系。我们这样说时既要考虑到启示性

语言（revelatory language），也应考虑到日常谈话（ordinary discourse），否则，我们便不能说曾经发生过真正的应许。因此，从应许的既定（givenness）出发，或者从圣子身上的启示出发，谈论应许者（圣父）和临在（圣灵），而不求助于外在的神话学的实体化（hypostatization），在概念上是前后连贯的。应许者（圣父）通过耶稣基督——他作为应许性的记叙，既显示出历史的意义，也显示出末世论的意义（圣子）——被呈现为同未来联系在一起（圣灵）。父、子、圣灵的关系，如果被看作是应许者（promisor）、应许（the promise）和临在（the presence）之间的关系，则这一关系既不是先后顺序性的，也不是无时间性的。说它不是顺序性的，是因为有关耶稣基督（圣子）的应许性记叙，应许者自身卷入未来（圣父）以及被这一语言事件所规定并表达这一语言事件的临在（圣灵），互相包含而又不互相代替。说它不是无时间性的，是因为应许性的临在包含了对未来的承诺，对未来的承诺作为神圣的恒常性决不会被废除，而且，应许性的记叙揭示出，这一未来并不是抽象的未来性（futurity），而是本丢•彼拉多统治下被钉十字架者的未来。他的普遍应许的故事为万物的历史意义提供了必不可少的记叙手段，并作为历史表现出神圣的恒常性。

我们可以承认，坚持莫尔特曼关于启示的理论中的基本主张，意味着：从本体论上把上帝描绘成未来、位格、被钉十字架者和三位一体，和把上帝在耶稣基督身上的现实理解为应许性的记述应当一致。在这样做的时候，上帝的三位一体的存在可以也必须（如莫尔特曼坚持的）被承认是上帝的历史的济世学（economy），而不会像莫尔特曼暗示的那样得出这样的结论；上帝自身的存在在最后的成全中实质上会发生变化。应验不能被理解为遥遥无期的时间，也不能被理解为是应许的取消和停止。它不意味着应许自己将“临在”（presence）的应许者上帝的终结。它可以意味着称颂（glorification）。正如莫尔特曼所说，他喜欢“称颂”这个词，而不喜欢上帝之国在其中得以建立的“应验”。但是，新的创造并没有被吸收到上帝之中，以至于造物主与被造物的差异消失了。因为上帝永恒的临在不是消耗性的（consuming），而是如所启示的那样是不断地自我缔约（self-Covenanting）和应许性的。正是形而上学的唯心主义把契约的独一性与精神的统一过程混为一谈。人们可以同意莫尔特曼的一个基本命题:“他（上帝）的未来就是我们的现在。他（上帝）的现在将是我们的未来 ——只是要把这里所说的‘现在’理解为是应许性的。”



全球之网与在地之医：苏精《西医来华十记》述评

张敏（华中师范大学中国近代史研究所）

苏精：《西医来华十记》，北京：中华书局，2020 年。配黑白插图及表格，290 千字，定价：68 元。

DOI: http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202312_(21).0016

现代医学[1]何以进入中国？在这片遥远的异域文化土壤，它以何种方式实现植根？如何改变了千万民众的生命健康状况？又带来了怎样细水长流却地覆天翻的社会影响？要想对上述系列问题给出客观全面的回答，在滚滚来去的时光洪流中，史家应首先将目光投射于这样一个特殊的群体——那就是 18 世纪末至 20 世纪初年来华，并在此展开医事活动的外籍医务人员，及以前者之学徒、助手为主体的华人习医、行医者。

在上述外籍医务人员当中，基督教传道医师[2]人数最众，贡献最卓著。事实上，作为促进现代医学知识全球流布、助推"非正式帝国"医疗卫生事业转型的关键性力量，传道医师一早便吸引了诸多具备跨国、跨文化视野的学者关注。在《西医来华十记》（下文简称"《十记》"）面世前，作者苏精教授于 2010 年出版的《基督教与新加坡华人（1819-1846）》[3]一书中，已有专章论及其人

[1] 现代医学起源于 17 世纪科学革命后的欧洲，以自然科学为基础，本质是以科学的过程及办法来进行医学治疗、研究与验证。现代医学的发展得益于工业文明，研究领域大方向包括基础医学、临床医学、检验医学、预防医学、保健医学与康复医学等等。

[2] 也称传教医生、医疗传教士、医药传教士。

[3] 苏精：《基督教与新加坡华人（1819-1846）》，台北：国立清华大学出版社，2010 年。

之著名代表伯驾（Peter Parker）在新的医务传道活动及后续影响。[1]至于这一群体在近代中国事业的开展，爱德华·古立克（Edward V. Gulick）、赵璞珊、梁碧莹、胡成、高晞、李尚仁等学者皆贡献了极其精彩的论述。[2]然而，通过爬梳可以看出，相关学术成果多以某一具体人物为微观研究对象，以单篇论文为表现形式，专著数目稀少；而在那些为数不多的、同时关涉多位传道医师历史活动的课题当中，群体身份标签下的个体形象刻画往往以服务于中心论题的"片段式"出现，缺乏对人物言行细节及内心活动的具体描摹——行文中历史的临场感、现实感有所缺失，复杂的人物面相亦难获全方位呈现。《十记》一书则不同。在过往的研究生涯当中，苏精教授对以基督教传教士为媒介的中西文化交流问题长期关注，并在此基础上展开了丰富的文献搜集与整理工作。从详实的史料出发，《十记》对来华传道医师及其学徒、助手展开了忠实而鲜活的群像描摹，亦兼顾了尚存巨大研究空间的海关医官、东印度公司医生等其他重要的外籍医务人员，其学术价值不言自喻。

单就各个章节的标题来看，《十记》一书谋篇布局的逻辑线索并不特别明显，但在通篇阅读之下可以得出：除却专注于华人习医、行医者的 3 个独立章节，其余 7 个独立章节的书写基本以时间为纵轴依序展开——这里的时间，指的是作为独立章节研究对象的外籍医务人员正式开始在华执业（如开办诊所、就任海关医官或加入教会医院）的时间节点，前后横跨百廿。在这本著作当中，

[1] 此章也被收录到《西医来华十记》当中。

[2] 详参 Edward V. Gulick, *Peter Parker and the Opening of China*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973；赵璞珊：《合信〈西医五种〉及在华影响》，《近代史研究》1991 年 5 月，第 67-83+100 页；梁碧莹：《嘉约翰与西医学在中国的传播》，《中山大学学报（社会科学版）》1996 年第 3 期，第 125-131 页；胡成：《西洋医生与华人医药——以在华基督教医疗传教士为中心（1825-1916）》，《历史语言研究所集刊》2012 年 9 月，第 571-606 页以及《何以心在中国——早期医疗传教士与地方草根社会》，《近代史研究》2010 年第 4 期，第 16-33 页；高晞：《德贞传——一个英国传教士与中国医学现代化》，上海：复旦大学出版社，2008 年以及《德贞：东西方医学文化的交流使者》，《自然辩证法通讯》2011 年第 4 期，第 101-110 页；李尚仁：《展示、说服与谣言：十九世纪传教医疗在中国》，《科技、医疗与社会》2009 年 4 月，第 9-75 页等等。



苏精教授择取了 18 世纪末至 20 世纪初最具代表性的在华医务从业者：有澳门眼科医院创办者、在华医药传道会（Medical Missionary Society in China）倡立者兼会长——东印度公司商馆医生郭雷枢（Thomas Richardson College）；有近代对华医务传道第一人伯驾，上海仁济医院及北京施医院创立者雒颉（William Lockhart）及《全体新论》《西医略论》作者合信（Benjamin Hobson）等第一代来华传道医师；有从前辈手中执过接力棒，继承他们精神与志愿的笪达文（Cecil John Davenport）与赖马西（Mary West Niles）——他们一位是上海仁济建院以来任职最久的院长，一位是广州明心书院的创始人；有台湾最早的西医学教育发起者、海关医官梅威令（William Wykeham Myers）及其同事黄宽——西方医学教育制度下取得专业医师资格的首位中国人；还有黄春甫、关韬、陈亚本（Chan Apoon）、李绍祖等学徒出身的优秀华人西医......沿相关人物职业生涯的开展进行横向铺陈，《十记》为读者细致刻画了现代医学进入并植根于中国社会的多元路径，如提供医疗救助、创设医疗机构、开展医学教育、编印医学书籍等等。

本书以大批作者亲自抄录的海外藏未刊档案为基础，史料翔实丰富，所耗心血令人感佩。事实上，对于中国学人而言，由于史料的获取及运用“门槛”颇高（特别是存在大量外文手稿需要识读），目前，西医入华史及西医学传华史等相关研究领域仍存大量空白。而许是图书馆系的教育背景与多年汉学资料整理的工作经验[1]培养了他敏锐的学术神经，苏精教授长于文献搜集，善自浩如烟海的档案中发掘掩藏在字里行间的学术线索，并将只字片语交织成历史人物厚重且精彩的一生。作为一本医疗史著述，《十记》中作者对各类数据的搜集、整理与呈现令人分外印象深刻。书中对研究对象活动开展、组织机构人事变迁的具体年份及各项资金来去等大量精细数据的考证严谨清晰，极大丰富了相关

[1] 苏精，英国伦敦大学图书馆系哲学博士，历任南华大学出版系研究所、淡江大学资讯与图书馆学系、云林科技大学汉学资料整理研究所教授，退休后兼任国立清华大学历史研究所教授、辅仁大学图书资讯学系教授及国立清华大学人文社会研究所校外研究员。

历史细节，为其他学者提供了日常研究中常易忽略或有所不知的历史讯息，能够起到为后人提示新课题或新研究方向的作用。另就笔法而论，作者在撰写《十记》时"但求近于实记"，并未沿用医疗史域内诸多看似"热门"的研究取径，如对文本、符号与仪式的文化分析等等，甚至没有太多的理论与范式。人是历史活动的中心，"人物研究始终是史家关注的要项"[1]。相应的，《十记》一书尝试回归人物本身，回归清晰的叙事本身，语言平实直白，自有"清水出芙蓉，天然去雕饰"的原生态之美，在一定程度上更易吸引对相关主题存在兴趣的非专业读者群。

通览全书，《十记》为"现代医学入华"这一宏大历史进程中的多个重要问题提示了作答思路，其中最精彩的部分当属作者对中国何以被纳入现代医学全球网络及第一、二代在华西医间"亦师亦敌"之张力的描摹。借助作者精妙的史料发掘及文本组织能力，读者可以从书中探知：以组织、机构、技术为核心的人员、知识乃至资金流动，是近代中国社会得以被纳入现代医学全球网络的关键所在。

就组织层面而言，在本书中多次出现的"在华医药传教会"[2]便是一个极佳例证。其由东印度公司驻广州商馆医生郭雷枢于 1838 年首倡成立，在现代医学入华的早期历史进程中扮演了重要的枢纽性角色。作为串连起书中多位研究对象生涯履历的关键一环，它不但衔接了教会与世俗两方面的能量，更将基督教会内部不同宗派的人马团结起来——作为组织的主要发起人之一，美部会传道医师伯驾最早向该会提出派遣中国留学生到西方学习，这一建议虽因资金不足、语言难通等现实性困难在当时搁浅，但此构想的诞生本就昭示着其人为现代医学跨国传播所付出的积极努力。伦敦会传道医师雒颉于 1839 年成为该会麾下第二名医生，后因其在华的杰出成就，被推为伦敦"传道医师协会"（Medical

[1] 桑兵：《治史的门径与取法》，北京：社会科学文献出版社，2014 年，第 220 页。

[2] 亦称"中华医药传教会""中华医学传教会""中华医务传道会"。



Missionary Association）会长，以一己之身推动了中外医学组织间的接触与互动。他的同事合信亦曾在 1847 年前负责在华医药传教会香港医院的各项事务。海关医官黄宽虽非正式会员，却同样与该会关系匪浅——为其青年时代留下深刻影响的爱丁堡医科大学同专业校友安德鲁（Andrew H. Balfour）是该会的活跃分子，更曾当选为副会长之一；而在完成本职工作外，黄宽亦时时协助该会下属之广州博济医院的手术和教学工作，更曾于 1867 年代替在华医药传教会成员、长老会传道医师嘉约翰（John G. Kerr）主持广州博济长达 9 个月之久。

在机构层面，作者亦在书中给出了恰当的案例佐证。如被反复提及的上海仁济医院（《十记》中至少有 3 个独立章节的研究对象都与之存在业务层面的关联）——作为近代上海第一处专业的西式医疗空间，该院由雒颉在 1844 年创立。而由雒颉发掘并培养的沪上首位华人西医黄春甫，则在仁济奉献了长达 43 年的青春岁月。1857 年雒颉离华后，黄春甫继续担当其继任者合信的助手，直至后者离职。而 1905 年就任的伦敦会传道医师笪达文则是仁济建院以来任期最久的院长。其在任期间积极进行医事改革，增加中、外医护人员，更是建立起了完备的现代护士教育体系，大大促进了中国本土医护力量的崛起。自 1912 年始，由他向英国伦敦会总部申请来华的柯雅丽（Alice Clark）以外国人的身份担任起“中华护士会”（Nurses’ Association of China）秘书长一职，主持仁济护校，广受中国师生赞誉。

至于医疗技术传播所带来的人员与知识流通，书中所举最典型的个案当属牛痘疫苗入华及前者在华的规模化运用。1789 年，英国医师詹纳（Edward Jenner）发明牛痘术。随后，东印度公司在各地的职员成为了推动这项技术跨国传播的第一梯队——他们于 1802 年自伦敦出发，采取沿途换人接种的方式存续疫苗活性，辗转将其输送至当时的英属印度孟买省；经由继续接力，终于当年 11 月将其传抵印度大总督驻地——孟加拉省首府加尔各答。半年后，大总督宣布要将此项“造福人类的新发明”传布至包括中国在内的远东地区——至

此，全球框架下，牛痘术与近代中国社会的首次联结产生。第一个在华施行此术的西方医者是东印度公司驻广州商馆的助理医师皮尔逊（Alexander Pearson，亦写作皮臣）。他救助贫苦百姓无数，另著《英吉利国新出种痘奇书》概述天花发病机理及表征、牛痘疫苗研制过程与效果及具体接种方法等现代医学知识，更教导数名华人掌握这项技术——其人学成后皆以此为业，进一步促进了牛痘术在近代中国社会的落地与扩散。除皮氏外，苏精教授更在书中肯定了传道医师雒颉对牛痘术传播的贡献。除在京、沪等地施种牛痘外，雒颉还义务传授其他愿意掌握此门技术的中国医生如何种痘，其中更有一名"为人接种人痘[1]二十年的户部官员"[2]。1868 年，在其华人学徒黄春甫的建议下，上海道台应宝时成立牛痘局。这一由中国政府官员倡建的、华人西医主持的常设性防疫机构标志着来自重洋之外的牛痘术在近代中国社会彻底实现植根。

总而言之，作者通过一则则精当的案例昭示：在中国被纳入现代医学全球网络的宏大历史进程之中，来华并在此开展事业的外籍医务人员，及以前者之学徒、助手为主体的华人习医、行医者贡献了不可忽视的积极力量。现代医学的全球大型网络是由无数"小网"叠合而成的。这些"小网"以跨国组织、机构、技术等全球网络中的节点为核心，向外放射并相互交织；而在这些小型网络上，人员、知识乃至资金的流动恰如燎原星火四溢，同样值得学者关注。《十记》一书表明：在全球框架下思考现代医学入华并在华植根的路径与机制时，"大网""小网"和各个节点都存在着不可忽视的研究价值。

《十记》中另一处极富启发性的地方在于：作者以大量笔墨勾勒了近代中国第一、二代西医医者间的传承、合作乃至离异等各种交往形式。在围绕"西医东渐"这一历史进程开展的诸多课题之中，如此的书写方式本身便提示了一种别致的跨文化研究角度。考察彼时在华活动的西医医者可知：他们的身份标签大

[1] 在牛痘术传入并大规模运用前，中国古代一直使用"鼻种法""痘衣法"等人痘接种法防御天花。

[2] 苏精：《西医来华十记》，北京：中华书局，2020 年，第 123 页。



多是复杂且流动的，伴随其人生际遇的峰回路转不断发生更迭。如上文提及的，以东印度公司商馆助理医生身份受邀前来的郭雷枢，却在 9 年后（1835 年）成为提倡各国派遣传道医师赴华的第一人；以来华传道医师元老著称的伯驾，却在接受任命为美国驻华使节团秘书兼中文翻译后被美部会撤销了传教士头衔；再如 1850 年前往苏格兰深造，被当做预备传道医师培养成才的黄宽，却由于各种因素在回国后离开伦敦会，并于 20 年后被赫德（Robert Hart）延揽为粤海关医官……经由对历史人物成长轨迹的缜密爬梳，《十记》一书向读者展示：在现代医学进入中国并试图站稳脚跟的起始阶段，对自我价值定位与职业任务、目标的思考与追寻伴随于这些筚路蓝缕的"创业者"生涯始终；其人对自身医务工作的认知，对中国、中国民众及华人西医的情感态度亦因其在华事务的具体开展而不断变迁。

一则引人讶异且发人深思的例子是：一向致力于在华传播医学知识，培养中国学徒，甚至募款以期为中国人建立西医学校的著名传道医师合信，却在得知教会任命黄宽以华人身份出任其正式同事（传道医师）的消息后展开了看似毫无凭据的激烈反对，称这是一项"危险的实验"，黄宽本人则是"焦虑的来源"[1]；甚至不惜放弃自己在广州经营多年的事业，以离职返英相挟。然而，与上述行径产生鲜明对照的是，书中同样提到：合信对自己的华人学徒不可谓不重视、不呵护——为协助爱徒陈亚本自立门户，除直接赠予一批医疗物资外，合信"特地将一些模型、骨架、图表和图书借给他陈列在诊所中，以招徕病人，尤其是一座栩栩如生的巴黎制作人体解剖模型最吸引观众，人数多到必须限定每星期只陈列一天的地步"[2]，更协助陈氏直接向伦敦方面订购医药，以提高医疗水准。

对此，一种较为合理的解释或许是：在合信内心深处，黄宽与其他中国学徒不同——他不曾受惠于己，甚至不曾在职业生涯中受到自己的影响。无论是

[1] LMS/CH/SC, 5.3.D., B. Hobson to A. Tidman, Canton, 25 November 1854.

[2] 苏精：《西医来华十记》，北京：中华书局，2020 年，第 352 页。

知识、技术还是在教会系统中的位置，黄宽的出现皆构成了合信切实存在的挑战。黄宽中国人的身份在其自身与前来求医问诊的普通民众间搭建起了天然的桥梁。可以轻易想见，这种同种族间与生俱来的亲切感正是黄宽的外籍同事们可望不可及的、可以感化患者并以此为依傍进行传教的“春风”。更令后者感到“危险”的是，黄宽正式医师身份的确认标志着一种权力与社会地位优势的转移，一种由“西方人”引进并构成垄断的社会资源正面临着被打破的局面——在中国民众眼中，能够熟练掌握新奇有效的现代医学知识、技术并拯救病患于水火的，已不再单单是那些“洋大夫”；他们黑眼睛、黄皮肤的同胞一样可以做到。而对合信而言，因此所致的心理失衡也就不足为奇了。诚如作者所说：“如此合信的‘独特性’即使未消失，也会被稀释或分享了。”[1]

“双面”合信可谓典型，但绝非特定群体中受到上述思维模式影响的唯一案例。在《十记》中，苏精教授向读者展示：在近代中国这一独特的场域之中，远渡重洋前来的外籍医务人员与在地的第一代华人西医这两大群体间看似密不可分，实则涌动着某种“相吸相斥”的张力。一方面，虽然面临资金、语言、社会环境等多方面的困难，前者仍坚定地充当着输送现代医学进入中国社会的先锋军，他们积极培养华人学徒、助手并致力于将其发展为日常工作中的合作人，使其在客观层面上成长为后一群体的核心储备力量乃至“前身”；而另一方面，他们亦希望在华人学徒、助手面前一以贯之地维持自己在文化与心理层面上的“优越体验”。事实上，作者在书中亦曾多次提及，在早期近代中国[2]的时空背景下，抛却帮扶经商、促进传教、协助拓殖等外部行为动因，“来华西人”是绝大多数外籍医务人员共通的身份认同与灵魂色彩。因此，在与中国社会及民众的交往过程中，一旦自身之“优越体验”遭遇挑战，他们中的相当一部分人便会感到难以适应。这种“优越体验”宛若一把双面开刃的利剑：一面带来了其人在“弱势群体”面前慷慨牺牲、提供帮助的行动内驱力；另一面却又最终成为了限制他

[1] 苏精：《西医来华十记》，北京：中华书局，2020 年，第 172 页。

[2] 特指本书所讨论的 20 世纪初年以前。



们奉献性行为现实高度的桎梏。经由缜密的史料分析与立体的人物描摹，苏精教授充分地将这种历史与人性的复杂魅力呈现到了读者面前。

然而，任何一本已出版的著述都绝难称得上完美无缺。实事求是地说，在行文过程中，作者并未赋予《十记》一书较为清晰的问题导向。诚如他本人所言，本书更多地只是"同时从施与受双方的视角，观照西医来华过程中人与事交织的各种现象与意涵"[1]。由于没能提出一个统摄全局的核心问题以待解决，《十记》的整体框架粘合度与凝聚力稍微不足，各章节间略显涣散。此外，本书在开头部分并无一般学术著作惯见的研究语境介绍，如"引论"或"导言"等等。在没有铺垫的情况下长驱直入地展开正文，无意间提高了此作的阅读门槛，或为对相关领域不甚娴熟的读者造成困扰。而除却每一章节文末篇幅简略的内容总结，在本书最后一章"学习西医的中国学徒"结束后，《十记》的正文部分便戛然而止，令人意犹未尽——欠缺一种类似"尾声"或"余论"这样对全篇进行总结性思考的环节。

正如上文所言，书中的 10 个章节看似是彼此独立的微观个案，但其研究对象间着实存在着成长经历与社会活动轨迹的交叉。因此，如能在分述之后，从单一人物事迹的"个性"中提炼出近代早期在华传行西医之人的"共性"，在回顾其人荣耀与黯然、成就与缺失的基础上，将他们的群体命运走向与全球框架下现代医学入华及在此植根的历史总体进程相交织，并尝试提示读者上述群体之作为对 20 世纪后中国本土医疗力量营建、知识体系更新及卫生行政建制带来的持续性影响，或许有助于读者对本书的研究对象——近代早期来华并在此展开事业的外籍医务人员，及以前者之学徒、助手为主体的华人习医、行医者形成更加细腻的历史定位与延伸理解。

此外，本书使用的主要史料为各式各样的一手英文文献，如档案、期刊及医疗机构工作报告等等，相较之下，对中文文献的发掘与运用略显不平衡。本

[1] 苏精：《西医来华十记》，"自序"，北京：中华书局，2020 年，第 2 页。

书在"序言"部分亦提到，除刻画传教、公司、海关等三种外国医生的活动外，作者对彼时"中国人的反应如何"深感兴趣，亦期待能从相关文字记载中展现"中国人对西医的观感"。因此，如能加强对时人日记、评论及其他大众媒介读物等世俗性中文文本的发掘与运用，或能收获更加全面而深入的论述效果。事实上，在对中西文化交流相关问题展开具体研探时，如在史料运用过程中过于倚重外籍人士一方的观点与言辞——特别是那些来自教会档案、商业报告及公开通信等"对外"文献的部分，难免会令研究者不由自主地放大文献生产者或传播者本人的"抑扬"，疏漏其有意甚至无意间试图隐匿的历史面相。当然，对《十记》一书而言，在作者苏精教授扎实缜密的史料收集、爬梳工作与流畅的笔力映衬下，上述不足之处亦仅仅是白璧微瑕。

在述评的最后，让我们回到最初的问题：现代医学何以进入中国？在《十记》一书中，苏精教授给出的精彩回答是：借助"全球之网"与"在地之医"——换言之，现代医学全球网络的存在是根本性前提；而身居网络之中的、来华并在此开展活动的外籍医者群体，及以其学徒、助手为主体的华人习医、行医者亦发挥了不可忽视的主观能动作用，二者相互配合，缺一不可。当然，《十记》一书的珍贵之处远不止于此。正如史学巨擘章开沅先生一直倡导的那样：要加强对"历史原生态"的研究——一要重视史料的原生态，"读原文、读原本"；另一方面，也要追寻研究对象的原生态，"尽可能地不作不着边际的评论，不带任何偏见，保持价值中立"。[1]"只有用原生态的史料去还原原生态的历史，自觉走进原生态的'史境'（historical contexts）,切实感受到扑面而来的历史信息，才能产生与众不同的历史感悟，获得历史的灵感，从而写出有血有肉的鲜活的历史。"[2]虽然苏精教授目前在医疗史方向的面世成果数目不多，但他在此领域耕耘不辍，累积已有多年。自他 2009 年写就《英国东印度公司与西医来华》一文（已被收入《十记》中作为专章）到《十记》一书先后在两岸出版，十年光

[1] 章开沅：《商会档案的原生态与商会史研究的发展》，《学术月刊》2006 年第 6 期，第 134 页。

[2] 马敏：《论章开沅史学思想的特质》，《史学理论研究》2022 年第 4 期，第 52 页。



阴如流水。这十年，正是国内医疗史研究日渐火热、成果频出的十年。“治学不为媚时语，独寻真知启后人”，大抵若斯。相信在若干年后，《西医来华十记》定是有志于相关研究的学者不可不读的域内经典。以这样的佳作为基础，期待在不久的将来，还能看到苏精教授在近代西医入华、西医学传华等领域继续开疆拓土，有更多令人惊喜的作品问世。

“新史料、新方法、新理论：近代中外文化交流史研究再出发”国际学术研讨会会议综述*

聂利（中南民族大学）

会议时间：2023 年 12 月 9-10 日

会议地点：华中师范大学

会议主题：新史料、新方法、新理论：近代中外文化交流史研究再出发

DOI：http://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202312_（21）.0017

2023 年 12 月 9-10 日，华中师范大学中国近代史所与华中师范大学东西方文化交流研究中心举办了“新史料、新方法、新理论：近代中外文化交流史研究再出发”国际学术研讨会。此次会议由《澳门理工学报（人文社会科学版）》编辑部、《华中师范大学学报（人文社会科学版）》编辑部、《近代史学刊》编辑部协办，会议以线上线下相结合的方式，在华中师范大学桂苑宾馆举行。会议开幕式由华中师范大学历史文化学院副院长魏文享教授主持，华中师范大学副校长彭南生、华中师范大学中国近代史所所长、资深教授马敏和澳门理工大学《澳门理工学报》执行总编陈志雄，分别致欢迎辞。来自英国剑桥大学、伦敦大学亚非学院、美国波士顿学院、瑞典哥德堡大学、澳门理工大学、澳门科技大学、中国社科院、复旦大学、上海社科院、山东大学、四川大学、中山大学、厦门大学、福建师范大学、河南大学、湖北大学及华中师范大学等

* 此会议综述部分参考温心悦：《会议纪要：“新史料、新方法、新理论：近代中外文化交流史研究再出发”国际学术研讨会》，微信公众号桂子山史学，2023年12月17日。



的四十余位学术界、期刊界专家出席。

华中师范大学东西方文化交流研究中心由章开沅先生于 1994 年创建，是国内致力于推动中外文化交流研究的重镇。在致辞环节，彭南生对各位专家的到来表示热烈欢迎，期待此次会议进一步推动近代文化交流史研究。马敏系统介绍了东西方文化交流研究中心自成立以来的各项学术工作和学术成果，也介绍了中国近代史所老中青三代学术研究团队及其主要研究方向，表示 2019 年中国教会大学史研究三十年国际学术研讨会的关键词是“回顾与展望”，2023 年此次会议的关键词是“再出发”，意义重大。陈志雄总编推介了《澳门理工学报》自 2012 年创建的“中西文化”特别栏目，该栏目致力于以历史为主线，推动中西文化相关研究，他表示此次会议是期刊出版界、学者和学术会议的一次合作尝试和联动。

会议主旨演讲由华中师范大学中国近代史研究所前所长、校资深教授朱英主持，波士顿学院利玛窦中西文化历史研究所学术总监吴小新和上海社科院历史研究所前所长、研究员熊月之分别做主旨演讲。吴小新以《从湘西到延安（1921-1944）：通过历史档案探索现代中国“关联的历史”》为题，以利玛窦中西文化历史研究所收藏的美国天主教苦难会在华活动三十余年的档案为中心，关注苦难会在湖南西部的活动。他强调外国传教士在中国某个地区的历史，并不只是宗教、慈善、或其他事业发展的孤立历史，而是与其圈外的人物、地域、年代、社会、政治、国家甚至国际事件有着密切交叉的“关联的历史”。他认为对档案资料的“关联的历史”的研究（即地方-地域-国家-世界），将拓宽我们研究东西方历史文化交流的视野。熊月之研究员的主旨报告题目是《清末哲学译介再论》，主要关注清末新学传播大潮中的哲学译介热现象，并剖析其背后原因。熊月之指出清末哲学译介热是整体新学传播热的一部分，而清末对西方哲学的译介，在西方哲学传入中国历史上具有重要意义，哲学一般知识、主要哲学流派、重要哲学家、哲学史的叙述框架，都被介绍了进来，对中国日

后哲学发展产生了重要影响。

此次会议共有四场讨论会，每场讨论会又分 A、B 组。第一场讨论会 A 组由《华中师范大学学报》编辑部主任付海宴主持。复旦大学章清教授报告《日本近代汉文文献的搜集与利用》，关注近代日本人用汉文翻译的西学书籍、用汉文传播的近代知识，他认为所谓“西学东渐”中来自日本的“东学”所具有的意义，理应受到重视。四川大学陈建明教授以《西方汉学视域下的中国道教研究》为题，系统梳理了自元代至今西方汉学家对中国道教的考察和研究成果，认为这些研究不仅促进了道教在海外的传播，深刻影响了西方社会的中国观，同时也以道教为纽带，促进了东西方文明之间的交流和发展。

第一场讨论会 B 组由《澳门理工学报》陈志雄总编主持。复旦大学徐以骅教授以《世界宗教大变局与中国基督宗教研究》为题，从七个方面论述了当前的世界宗教格局的“百年变迁”，并言这大变迁越来越具有国际政治的含义，指出我们的宗教政策、宗教团体和宗教研究均应与时俱进，锐意创新，共同应对世界宗教格局“百年大变局”的挑战。厦门大学张先清教授以《“满洲正道”与“西洋异教”——清代前期旗人族群与天主教的互动》为题，从族群史视角分析旗人与天主教的关系，也重视从跨文化视角，分析传教士向欧洲社会宣扬旗人奉教故事所隐含的文化意义，从而呈现清代前期天主教本土化过程，如何遭遇帝国内部的族群问题。

第二场讨论会两组报告与近代中外文化交流史上的历史人物和中国基督宗教的本土化问题有关。A 组由河南大学教授、《史学月刊》编辑部副主编赵广军主持。中山大学吴义雄教授报告《全球化背景下的文化适应：麦都思的中西文化观》，认为正是英国伦敦会传教士麦都思的“文化适应”的中西文化观，奠定了其在“译名之争”中的观点和立场，指出走向“本土化”或“中国化”是基督教在华事业的必然归宿。复旦大学邹振环教授在《求真喻俗：科普译家伍周甫及其<兰氏科学常谈>》一文中，关注上海译史上鲜为人知的出色的科普



译家伍周甫其人其事，并指其所译的《兰氏科学常谈》体现了中国著名佛经译师玄奘所讲的“求真喻俗”传统。山东大学胡卫清教授报告《公义与私谊：晚清广东水师提督方耀及族人与传教士交往述论》，以方耀及族人与英国长老会的交往为个案探讨多种形式的中西交往，认为其中的公义与私谊显示出精英阶层价值和利益取向，并为中西之间的深入了解提供可能。《澳门理工学报》执行总编陈志雄以《陆征祥的中西文化观》为题，指出本笃会士陆征祥实际上是持“从孔子到基督”的中西文化观，基督宗教信仰和儒家传统意识在他身上有双重作用，使他在理智上接受西方，情感上立足东方。上海社科院徐涛研究员以《<会议通则>三序考》为题，关注孙中山编译的《会议通则》一书邓家彦、杨庶堪、朱执信三序的问题，切入孙中山党人的交际网络，分析其言说文本，分析 1917 年前后孙中山执意翻译、写作的历史景象。

第二场讨论会 B 组由华中师范大学徐炳三教授主持。吉首大学讲师林旭鑫和福建师范大学林金水教授报告《主权与话权：两岸关系中的台湾基督教史》，以主权和话权视角再思台湾基督教史，厘清及阐释新教入华的确切时间、殖民化时期的台湾基督教以及 1945 年后的台湾基督教。中国社科院段琦研究员以《清末民初天基两教本土化（本色化）状况比较——以<中华归主><刚恒毅与中国天主教的本地化>为蓝本》为题，围绕两本书，从三大方面来比较天主教和基督教的本土化（本色化）状况，进而思考基督宗教本地化（本色化）与国际基督宗教环境的关系，基督宗教本地化首要的标志是什么以及本地化与传教士的关系等问题。安阳师范学院刘志庆教授报告《近代天主教教区管理体制与中国社会适应之研究》，梳理了天主教教区管理体制自元代至今与中国社会的适应过程，指出中国传教区建设受到罗马教廷与西方国家双重影响。湖北大学康志杰教授报告《“花户天主堂”解析：以晚清“钱粮税单”为蓝本，兼说近代中国史研究中的“新史料、新方法、新理论”》，从“纳税人”视角，利用税单凭证，尤其是“钱粮税单”（即土地税）类别，在中国社会经济史的背景下探讨天主教的经济活动，揭示隐藏在天主教纳税史中的政教关系以及天主教

与地方社会互动等诸多问题，是新史料、新视角下的跨学科、跨文化研究。贵州凯里学院柯卉副教授以《明清耶稣会士对“poverty”誓愿的诠释与实践》为题，关注在华耶稣会士两类群体——宫廷耶稣会士和基层传教士——在不同传教时期的收支情况及所受的信德考验，呈现在华耶稣会士的复杂图像。

第三场讨论会主要关注医疗社会史和中外学术交流等议题。A 组由四川大学赵艾东教授主持。复旦大学高晞教授报告《史料与叙事：<嘆咭唎国新出种痘奇书>的藏本、版本、文本与著译者再思考》，在新史料和新发现的史实基础上，对诸多历史问题提出新解释，并从全球史的视野下对之前围绕着该书所形成的历史叙事提出新的思考。华中师范大学讲师刘菲雯以《清末民初的国人译编书籍与西药知识的大众化传播》为题，指出西药书籍的案例，反映近代西学知识是如何被商业化、大众化，如何影响日常生活。且认为西方医药知识在中国传播过程中，呈现出专业化路径与大众化路径之间的紧张关系。浙江师范大学崔军锋副教授报告《歧路彷徨：近代有关中医脉诊法出路的论争》，对中医界对脉诊的看法经历的扬弃、自发改革、科学发展等阶段进行详细梳理，认为认识中医脉诊法的近代变迁过程，有助于人们了解近代中医的艰难转型，对探寻传统文化价值体系的近代变化、近代中西文明权势，都有重要作用。四川大学苏德华副教授以《旧史料、新用途：<华西教会新闻>整理、研究与利用》为题，指出应充分挖掘《华西教会新闻》在研究近代西南地区特别是近代华西边疆社会中的史料新价值。华中师范大学讲师李明慧报告《宗教、社会性别与医疗：一位英国女传教士在云南的护理助产实践及其启示（1933-1939）》，是基于新发现 Mildred Button 的丰富个人史料，以个案来反思近代时期医学传教、女性护理和助产工作中的一些问题。

第三组讨论会 B 组由山东大学刘家峰教授主持。瑞典哥德堡大学杨富雷（Fredrik Fällman）副教授报告《历史主流外的相遇——以北欧人为例讨论“接触区域”的多面中外交流》，利用“接触区域”（contact zone）概念来探



讨北欧传教士在华的发展，讨论其跟中国文化和百姓的相遇以及个别值得关注的人物在“接触区域”的复杂情况和交流。剑桥大学白玛丽（Mary Augusta Brazelton）副教授报告“Exchanges in Medical Education at the Lyon Sino-French Institute, 1921-1951”，关注里昂中法大学 1921-1951 年的医学教育活动，认为该校医学课程的多样性使中国学生可根据祖国现实需要选择性学习，并在回国后影响中国科学的发展。伦敦大学亚非学院劳曼（Lars Peter Laamann）副教授报告“Medical Drugs Introduced by Western Doctors to 19th-20th-century China: Cause or Cure of the Opium Problem?”关注清末民初西方医生常用药品，尤其是鸦片引发的问题及危害，揭示了从重视鸦片的药用功能，到吸食鸦片有危害，再到为禁止鸦片和治愈鸦片烟瘾而导致更让人成瘾的诸多药物出现的复杂历史图画。华中师范大学刘清华副教授和宁波大学讲师张怡雯均探讨的是中西文化交往史上被遗忘的历史。刘文关注十八世纪欧洲的官僚、学者与在华耶稣会士的互动以及中国修士的赴欧之旅，揭示北京传教团、法国经济思想史家、早期英法经济思想互动对《国富论》的影响。张文关注中国学者黄伯禄的中文护教作品《集说诠真》因著作权、话语权纠纷引起的公案，揭示了 19 世纪末中国学者、侨居地汉学家与欧陆学者在欧洲汉学多元格局中的不同地位及影响。

第四组讨论会与近代西人在华教育事业、基督教经文的翻译与传播相关。A 组由华中师范大学讲师李明慧主持。山东大学博士生张凡和山东大学刘家峰教授报告《从语言学习到汉学研究：北京华语学校的转型与发展（1916-1929）》，梳理了北京华语学校自裴德士接管该校（即 1916-1929 年）的历史，认为裴氏接管之后，学校大规模发展，一跃成为当时海内外汉学研究重镇，也为美国汉学二战后迅速崛起奠定基础。华中师范大学徐炳三教授以《20 年来大陆学界近代中外文化交流史研究热点透视——以人大复印报刊资料<中国近代史>为中心》为题，指出 20 年来近代中外文化交流史研究领域取得了长足进步，但也存在学科边界不清晰、时间断限不统一、理论体系不完备、基础史实

不充分等问题，认为有必要积极探索相关研究路径和方法，重构中外文化交流史史实和理论。四川大学赵艾东教授以《1924-1929 年收回教育权运动中四川巴安华西小学办学的中国化和世俗化》为题，补上了收回教育权运动中四川巴安基督教会巴安华西小学有关登记立案历史的一页。华中师范大学讲师周萌以《墨西哥的“中国风”——论中国瓷器对普埃布拉锡釉陶器的影响》为题，以中国瓷器对墨西哥普埃布拉锡釉陶器的发展和演变为例，强调 16-19 世纪时期“马尼拉大帆船”贸易带来的瓷器、丝绸等东方商品，对拉美地区生产和生活产生了巨大影响。

第四场讨论会 B 组由上海社科院徐涛研究员主持。台湾大学名誉教授古伟瀛报告《天主教传华日常经文的形成——以<圣号经>、<天主经>、<圣母经>为例》，关注天主教明末传华时最早译成的三种信众日常使用的经文背后的翻译历史，从中可见东西宗教思想的差异、耶稣会及道明会传教策略的不同，地域因素对译文特色的影响等。法国汉学家、中山大学梅谦立（Thierry Meynard）教授报告“The Struggle towards a Chinese Church in Republican era: Antoine Fourquet, Apostolic Vicar of Canton”，关注民国时期天主教广州代牧区主教巍畅茂 1923 至 1947 任内对广州涌现的革命、国家政权建设、反殖民主义等现代性要素的观察和理解，及其致力于教会本土化的尝试。澳门科技大学汤开建教授和澳门科技大学博士生田一言《西班牙文手稿<阿戈特广州商馆日记>中所反映的广州十三行史料》一文，关注西班牙商人阿戈特《日记》史料，对《日记》中反映的清中期贸易和广州十三行史料进行了全面梳理，并肯定其在清代中西贸易中的地位和作用。复旦大学博士生应焕强以《上帝说方言：近代苏沪土白方言圣经的传布》为题，关注晚清时期英美两国圣经公会资助组织编印《圣经》土白译本及其传行实践，认为苏沪方言《圣经》是吴语叙写历史的见证，经历了方言背后的地方文化和《圣经》翻译原则的磨合，而方言圣经在普传福音方面取得效果的同时，也受到来自时局和其他宗教团体的阻力。



最后的圆桌会议环节由华中师范大学近代史所教授马敏主持并总结，与会的专家学者、期刊编辑就近代中外文化交流史研究如何“再出发”，新史料的发掘和使用，旧材料如何提出新问题，新方法、新理论的建构和引入，研究领域去边缘化、什么是好的学术论文、如何开展多领域的交叉研究等诸多问题，进行了进一步的研讨和交流。



研究资料
Documents



韩国学界对中国基督教史研究的现状

李惠源（延世大学韩国基督教文化研究所）

1. 序言
2. 景教及也里可温教研究
3. 天主教史研究
4. 基督新教史研究
5. 中韓關係史

〇 参考文獻：關於中國基督教史研究動向分析的論文

张志刚：《中國學界의 基督教研究：改革開放以來의 學術的 評價에 著眼하여》《神學과 世界》50（2004）

盧在軾：《中國 近代 基督教史 研究 動向—中國大陸，台灣，香港，美國 學界를 中心으로》《中國近現代史研究》28（2005）

金柄兌：《中國 內 基督教 研究의 現況과 評價》《基督教思想》50（12）（2006）

曺惠英：《最近 30 年間 中國 基督教 研究 現況 一瞥》《嶺南中國語文學會》64（2013）

金柄兌：《韓國에서의 Asia 基督教史 研究》《韓國敎會史學會誌》37（2014）

Jo Jeongeun：《中國近代 Protestant 醫療宣教史 研究의 흐름》《中國近現代研究》79

（2018）

Kwang Seong Kim：《韓國教會의 東方基督教 研究 動向 考察》《Mission Network》7（2019）

徐元模：《「韓國教會史學會誌」에 나타난 Asia 教會史 關聯 研究 分析》《韓國教會史學會誌》55（2020）

1. 序言

- 韓國基督教界開始關注中國基督教：

1959 年、東亞基督教會議（EACC,亞洲基督教會議的前身）組織以後

- 專門研究韓國基督教史的研究所及學會組織

①韓國教會史研究所（1976，天主教）

②韓國基督教歷史研究所（1990，基督新教）

③韓國教會史學研究院（1997，基督新教）

+ 日本基督教史學會[日本キリスト教史学会] + 中華圈學者 = 東北亞基督教史學協議會（1999→2006 年為終）

④亞洲基督教史學會[아시아기독교사학회]（2011）

- 中國史學會的組織：中國史的視閾下研究中國基督教的論文多數出版

①明清史學會（1988）

②中國現代史學會（1991）

③中國近代史學會（1998）



2. 景教及也里可温教研究

（1）景教

金良善：《韓國基督教史研究》（首尔: 基督教文社, 1971）

金光洙：《東方基督教史》（首尔 : 基督教文社, 1971）

李章植：《Asia 古代基督教史：1~16 世紀》（首尔: 基督教文社, 1990）

趙晟佑：《唐代 景教 教團의 活動과 그 性格外來 宗教에 대한 唐의 态度와 關鍵하여》《中國古中世史研究》4（1998 年 12 月）

黃征旭：《序聽尾詩所經에 나타난 神學思想研究》《韓國教會史學會誌》10 （2001 年 10 月）

《景教一天論第一에 나타난神學思想研究》《神學思想》116（2002 年 3 月）

《景教 世尊布施論第三에 나타난 中國佛教의 影響研究》《韓國教會史學會誌》12（2003 年 4 月）

《景教 志玄 安樂經에 나타난 中國宗教의 影響研究》《韓國教會史學會誌》14（2004 年 4 月）

《景教의 形像遺物研究》《韓國教會史學會誌》16（2005 年 4 月）

李京圭：《景教의 土着化에 대한 一考》《大邱史學》70（2003 年 3 月）

《景教碑에 나타난 景教思想에 關하여》《大邱史学》67（2002 年 5 月）

《唐代景教의 盛衰에 關하여》《中國史研究》11（2000 年 11 月）

黃征旭：《耶路撒冷에서 長安까지》（韓神大出版部, 2005）

金浩東：《東方基督教와 東西文明》（서울: 까치, 2002）

（2）元代也里可温研究

宋光勋譯：《十字寺碑文》《中國教會와 歷史》2（2001 年 9 月）.

李京圭：《元代基督教土着化的研究-泉州基督教石刻的形態與紋樣爲中心》《中國史研究》56（2008 年 10 月）

（3）景教的聖經翻譯有關的研究

Lee Su-yeon：《中國古代基督教景教의 『聖經』翻譯》《翻譯學研究》16（2）（2015 年 6 月）

Yi Hwanjin：《（Syria 教會와 Asia 02）Syria 可優惠의 聖書 （1） - 『Diatessaron』과 中國의 景教文獻》《基督教思想》723（2019 年 3 月）

《中國西安의 『大秦景教流行中國碑』（781）内의 Syria 語 새김글》《神學과世界》98（2020 年 6 月）

《『大秦景教流行中國碑』（781）의 景教人들의 信仰生活모습: 東禮, 擊木, 削頂, 存鬚, 七時禮讚의 경우》《神學과世界》100（2021 年 6 月）

《中國西安의 『大秦景教流行中国碑』（781）의 道와 聖 그리고 階漸》《神學과世界》102（2022 年 6 月）

（4）其他最近研究

許仁燮：《唐代景敎 一神概念의 中國的 變容 淵源 考察》《神學思想》 171（2015）

申鉉曠：《景教의 唐 傳來와 土着化에 대한 考察》《神學과 實踐》77（2021 年 11 月）

Kim Kyu-dong：《大秦景敎의 醫療宣教 考察》《光神論壇》31（2021 年 12 月）

朴雅林：《中國内蒙古自治区 **Olon süme** 의 東方基督教美術》《中央 ASIA 研究》28



（2023 年 6 月）

3. 天主教史研究

（1）中韓天主教關係史

李元淳：《明清來 西學書 韓國思想史的 意義》《韓國教會史論文選集》第一輯（韓國教會史研究所，1976）

崔韶子：《東西文化交流史研究》（三英社、1987）

（2）補儒論研究

崔基福：《明末清初 예수회 宣教師들의 補儒論과 性理學 批判》《教会史研究》6（1988）

李正培：《Matteo Ricci 와 濯斯 崔炳憲의 補儒論적 基督教 理解의 差异와 限界》《神学思想》122（2003）

金鲁贤：《中國教會의 土着化와 民族化에 관한 問題들》《教会史研究》7（1990）

（3）天主教傳教士

金良善：《明末清初 耶蘇會 宣教師들이 製作한 世界地圖》《韓國教會史論文選集》第 1 輯（韓國教會史研究所, 1976）

徐良子：《16 世紀 東洋宣教와 Matteo Ricci》（聖約瑟出版社, 1989）

李香晩：《Matteo Ricci 宣教用語의 倫理와 意味論的問題點》《教會史研究》15（1999）

黃鐘烈：《Matteo Ricci 適應主義宣教의 神學的意義와 限界》《教會史研究》20（2003）

趙顯範：《1803 年 四川省 Synod 研究》《教會史研究》24（2005）

申義植：《清代 天主敎 宣敎師間에 發生한 若干의 問題》《中國近現代史研究》40（2008.12）

宋美玲：《耶穌會宣教師들의 明淸交替에 對한 認識變化와 宣教의 暮色》《明淸史研究》35（2011.4）

（4）明末清初基督教跟中國宗教之間的對話

鄭安德：《基督宗教와 佛教의 护教的 辯論에서 본 明末清初 宗教對話의 精神》《21 世紀東亞細亞의 變化와 基督教의 役割》（長神大出版部, 2003）

《至仁至義와 廣大慈悲：地獄觀에 對한 明末清初 基督宗教와 佛教의 對話를 中心으로》《哲學論輯》17（2009）

（5）對外關係史

崔韶子：《明清時代 對外關系史의 成果와 課題》《明清史研究》19（2003.10）

《中國에서 본 西洋》《東洋史學研究》80 （2002.10）

崔炳旭：《中国에서의 France '保教權'의 起源과 成立》《明清史研究》22（2004.10）

《清朝·教皇廳의 外交關係 樹立 交涉（1885-1886）과 France '保敎權'問題》《東洋史學研究》100（2007.9）

《19 世紀末 清朝의 基督教 政策 變化》《明清史研究》28（2007.10）

《Lagrené 와 耆英의 天主敎 認識 研究》《明清史研究》30（2008.10）

《清·敎皇廳의 外交關係 樹立에 對한 清朝管理의 認識과 實踐》《明清史研究》33（2010.4）



（6）教案

許 元：《清末의 基督教와 帝國主義- 19C 末 四川省의 教案 處理過程을 中心으로》《釜山史学》12（1987）

吳金成：《1607 年의 南昌教案과 紳士》《東洋史學研究》80（2002.10）

辛周炫：《明代 佛郎機 認識과 南京教案（1616-1617）》《明清史研究》34（2010.10）

李俊甲：《乾隆 49 年（1784）~50 年（1785）의 教案과 天主教共同體》《東洋史學研究》117（2011.12）

《乾隆 49 年（1784）~51 年（1786）의 教案과 乾隆帝》《東洋史學研究》121（2012.12）

（7）天主教美術

韓正熙：《明末期에 傳來된 基督教美術과 그 樣相》《明清史研究》35（2011.4）

周心慧：《明末期 中國과 西洋版畫의 交流와 融通》《美術史研究》28（2014）

金智仁：《耶穌會 宣教師를 通해 中國에 流入된 16-18 世紀 西洋 遠近法 關聯 著書에 關한 研究:『北堂圖書館目錄』을 中心으로》《宣教神學》70（2023 年 5）

《耶穌會 遠近法 教育의 神學的 含義：Andrea Pozzo 의 作品을 中心》《韓國基督教神學論叢》120（2021.4），

《耶穌會 藝術神學이 中國宣教에 미친 影響에 關한 考察》《宣教神學》37（2014 年 11 月）

（8）土着化

崔炳旭：《衝突과 合和：馬相伯의 中国天主教土着化》《教會史研究》48（2016 年 6 月）

《天主教徒 馬相伯의 宗教·政治思想》《中國史研究》118（2019. 2）

《天主教人 馬相伯의 教育活動（1898～1906）: 公教精神의 實踐을 中心으로》《人文科學研究》66（2020 年 9 月）

張東薫：《現地人이 이끄는 地域教会設立, 그 理論과 實際 사이: 1787 年 Stefano Borgia（1731-1804）의 中國 現地人 主教任命計劃의 收容過程을 中心으로》《Catholic 神學》27（2015 冬）

（9）社會史、文化史

李俊甲：《嘉慶年間（1796~1820）의 天主教 傳播와 清朝의 對應》《明清史研究》45（2016. 4）

《白銀, 商人, 宣教師 : 清代 天主教 傳播에 나타난 聖과 俗》《明清史研究》47（2017. 4）

《天主教令과 中國傳統 : 嘉慶 8 年（1803） 制定『四川 大牧区 Synod』教令의 分析》《東洋史學研究》142（2018. 3）

《乾隆年間 天主教 彈壓의 實際와 天主教 共同體》《明清史研究》52（2019. 10）

《土地, 住宅, 店铺: 清代 北京 天主教 北堂의 經濟的 基盤》《明清史研究》54（2020. 10）

辛周炫：《明末 楊廷筠（1557-1627）의 天主教 受容과 補儒易佛論의 始作》《中國史研究》125（2020. 4）

《明末清初 天主教 文人 張星曜（1633-1715）의 護教論》《中國史研究》143（2023. 4）



（10）文學史、翻譯史

吳淳邦：《明末 天主教와 佛教의 宗教紛糾과 最初의 西歐小說 中譯本『聖約瑟傳記』研究》《韓中言語文化研究》37（2015. 2）

《明末 天主教 耶穌會宣教師 Emanuel Diaz 의 文書宣教와 翻譯: ≪輕世金書≫와 ≪聖經直解≫를 中心》《中國語文論譯叢刊》43（2018. 7）

《天主教 耶穌會宣教師 Francois Xavier d'Entrecolles 의 聖人傳記小說 ≪訓慰神編≫ 研究》《中國語文學誌》64（2018. 9）

辛太甲：《書籍을 通해 본 Vincent Lebbe 神父의 宣教活動:『益世報』에 轉載된 天主教 書籍을 中心으로》《中國史研究》99（2015. 12）

《通過『集說詮真』看清末天主教對於迷信的看法》《中國史研究》105（2016. 12）

Kim Guangho：《Philippe Couplet 著 『中國語圖書目錄 （Catalogus Librorum Sinicorum）』에 대하여》《教會史學》20（2022.3）

李眞賢：《『口鐸日抄』：明末 福建省 宣教師들과 文人들의 對話錄: 耶穌會 司祭들의 口述記錄이 傳하는 中國文人들의 基督教 收容》《明清史研究》59（2023.4）

（11）聖經翻譯

徐元模, 郭文錫：《17 世紀初 耶穌會宣教師의 福音書 漢文翻譯研究–『天主降生言行紀略』과『天主降生聖經直解』『天主降生出像經』를 中心으 로》《長神論壇》49/2（2017）

徐元模, 韓承一：《『天主耶穌受難 始末』研究》《長神論壇》50/1（2018）

徐元模, 金昌深：《『天主降 生言行紀略』의 性格 및 그 底本 糾明에 觀한 研究》《聖經原文研究》43（2018）

4. 基督新教史研究

（1）研究开始

澤正彦：《中国에서의 基督教와 反基督教运动（1）》《神學思想》6（1974 秋）

澤正彦：《中国에서의 基督教와 反基督教运动（2）》《神學思想》7（1974 冬）

（2）中韓建交（1992）以來

Lee Byong-gil：《中國宣教의 어제와 오늘》（改革主義 信行協會, 1987）

《中國의 改新教 첫 宣教師 Robert Morrison》（韓國基督教歷史研究所, 1994）

Lee Kwansuk：《中國基督教史》（쿰란出版社, 1995）.

《基督教와 中國文化의 衝突》（쿰란出版社, 1997）.）

Hong Seonghyun 編著：《中國教會의 轉機와 새로운 中國의 神學》（한울, 1992）

第 3 世界神學研究所編輯：《中國基督教와 三自運動》（나눔사, 1990）.）

Yim Kumja：《中國基督教 三自愛國運動에 대한 理解》《神學思想》95（1996 冬）

（3）韓國保守派學者的通史

金守珍：《中國改新敎會史》（홍성사, 1997）

金和平：《中國教會史》（도서출판 모리슨, 2003）

書 煮：《Robert Morrison: 中國에 온 最初의 Protestant 宣教師》（신망애출판사, 2003）



曺 煮：《中國基督敎史》（그리심, 2004）

金學宽：《中國敎會史》（이레서원, 2005）

曺 煮：《William Milne: Melakax 宣教를 通한 中國 宣教基地의 開拓者》（그리심, 2008）

（4）中國留學者出身的研究 ① 盧在軾

《1868 년 揚州教案과 中國內地會의 宣敎政策 確立》《韓國教會史學会誌》14（2004）

《19 世紀末在華兩種傳教策略的比較- 以保守派戴德生（James Hudson Taylor）與自由派林樂知（John Allen Young）的比較爲中心》《國際中國學研究》10（2007）

《淸末 西洋 改新教 宣教師들의 中國祭祀儀式에 對한 態度》《中國史研究》52（2008）

《｢萬國公報｣에 나타난 近代 中國社會의 鴉片問題에 對한 認識》《中國現代史研究》47（2010. 9）

（5）中國留學者出身的研究 ② 薛忠洙

《19 世紀 中國基督教聖經翻譯史小考》《敬虔과 學問》（2007 第 2 輯）

《'萬國公報'에 나타난 19 世紀 中國信徒의 神名問題研究》《長神論壇》40（2011. 5）

《James Legge 의 比較宗教研究에서 드러난 儒教一神論 考察》《韓國基督教와歷史》36（2012.3）

《19 世紀 中國改新教의 中國宗教理解》《韓國教會史學會誌》37（2014. 5）

《聖經 'God'의 中文翻譯 속에 나타난 正統性論證: The Chinese Recorder 를 中心으로》《韓國敎會史學會誌》38（2014. 9）

《基督教倫理의 觀點에서 바라본 儒教人性論 研究: Ernst Faber 를 中心으로》《基督教社會倫理》36（2016.12）

《美北監理教의 二重語言 教育論爭研究: Franklin Olinger 의 福州英華書院을 中心으로》《韓國敎會史學會誌》45（2016.12）

《丁光訓의 사랑의 神學: 因信稱義에 대한 神學的 理解를 中心으로》《基督教社會倫理》40（2018. 4）

《中國"耶穌家庭"研究: 그 歷史와 信仰的 特征을 中心중심으로》《韓國敎會史學會誌》50（2018. 8）

《W.A.P. Martin 의 中國宗教에 대한 理解研究》《韓國基督教神學論叢》118（2020. 10）

《John Fryer 研究》《韓國敎會史學會誌》56（2020. 9）

《Ernst Faber 의 格物致知에 대한 研究: 『自西徂東』과 『經學不厭精』을 中心으로》《韓國敎會史學會誌》57（2020. 12）

《19 世紀 中国代表著譯本（Delegates' version）過程의 神名 論爭 再考察》《神學思想》197（2022 夏）

（6）英美留學者出身的研究 ① An Seong-ho

《19 世紀 中盤 中國語 代表者譯本 翻譯에서 發生한 '用語論爭'이 初期 韓國聖書翻譯에 미친 影響（1843~1911）》《韓國基督教와 歷史》30（2009）

《17 世紀初 Matteo Ricci 의 《天主實義》와 19 世紀 James Legge 의 中國儒教經典英語翻譯本에서 使用된 用語 '上帝'間의 神學的 連續性》《韓國基督教와



歷史》32（2010）

《John Ross 의 中國儒教 原始有一神論과 中國語 聖書翻譯의 用語論爭에 關한 神學的 立場》《韓國基督教와 歷史》40 （2014. 3）

（7）英美留學者出身的研究 ② Park Hyungshin

《Alexander Williamson 의 中國宣教: 文書, 解放 그리고 商業》《多文化와 平和》3-1（2009）

《满洲 駐在 宣教師 John Ross 의 義和團運動理解》《满洲研究》11（2011.6）

《Timothy Richard 宣教師와 清末 中國의 改革運動》《韓國教會史學會誌》33（2012）

《清末时期 滿洲 地域研究: Europe 改新教 宣教部의 渡來와 關聯하여》《韓國基督教와 歷史》43 （2015. 9）

《近代中國改新教宣教의 Catholic 宣教와의 差别化 戰略》《韓國教會史學會誌》42 （2015）

《John Ross 와 Scotland 聯合長老教會 海外宣教部의 韓國宣教에 대한 葛藤》《韓國基督教와 歷史》46 （2017. 3）

《John Ross 의 中國語 聖經註釋 및 한글 翻譯本에 對한 歷史的 研究》《韓國教會史學會誌》58 （2021. 5）

《John Ross 宣教師 資料集 1-2》（韓國基督教歷史研究所, 2019-2020）

（8）反基督教運動

許 元：《清末의 宣教師, 帝國主義와 中國人의 對應》《歷史批評》13（1991）

《"清末 西洋教會의 內地 不動産租買權과 中國 官·民의 對應》《東洋史學研究》

50（1995.4）

李銀子：《清末 基督教勢力과 地域社會의 對應》《中国近現代史研究》3（1997.6）

金鍾健：《19 世紀 後半 山東 濟南地域 敎會活動과 敎案》《明淸史研究》14（2001.4）

崔炳旭：《近代中國 不平等條約 中의 基督敎 關聯 條項의 意味》《中國近現代史研究》37（2008.3）

崔炳旭：《20 世紀初 中國의 反基督敎에 대한 疏通과 治癒》《中央史論》第 32 輯（2010.12）

Lee Byongin：《中國의 敎會學校와 敎育權回收運動》《中國史研究》67（2010）

崔炳旭：《1920 年代 中國의 '非基督敎運動' 再評價: 反基督敎에 대한 理性的 批判의 觀點에서》《江原史學》33（2019.11）

《1920 年代 反基督教運動에 對 梁均默의 對應》《人文社會 21》13-3-3（2022.6）

（9）1930 年以後時期

裴京漢：《蔣介石과 基督教》《中国近現代史研究》41（2009.3）.

Yun Kyongsuk：《中國 社會主義 國家에서의 基督教 教會의 發展과 特性：改新教 三自教會를 中心으로》（首爾大學 博士學位論文, 2003）

許　元：《社會主義 中國의 現代化와 基督教認識》《西原大人文科學論文集》2（1993）

Ryu Seongmin：《韓中日 三國의 宗教政策比較》《宗教研究》46（2007.3）

Lee Kangseok：《中國教會의 歷史的 條件과 神學的 特性 研究: 丁光訓을 中心으로



（聖公會大學博士學位論文, 2009）

Kang Jiyeon：《吳耀宗의 神存在證明과 基督教의 社會性》《汎韓哲學》83（2016 冬）

（10）語言學、文學

Lee Bogo：《19 世紀初 中西 文化 接觸과 The Chinese Repository：基督教轉播過程에서의 中西 語言文化 接觸을 中心》《中國語文論叢》66（2014.12）

嚴英旭：《魯迅과 基督教》《中國人文科學》57（2014. 8）

Sin Hyeyong：《The Chinese Repository 1 卷 1 號（1832）, 2 卷 1 號（1833） 序文 譯註 및 解題》《中國語文論譯叢刊》37（2015. 7）

Park Nanyong：《巴金과 基督教：≪田惠世≫를 中心으로》《中國小說論叢》46（2015. 8）

袁明嶸, 吳淳邦：《基督教翻譯小說≪第四博士≫的敘事翻譯特點研究》《中國小說論叢》48（2016. 4）

Hwang Jaebeom：《『張遠兩友相論』의 神學的적 分析과 評價》《神學思想》185（2019 夏）

Kim Heejin：《盧隱 小說에 나타난 基督教性向》《人文學研究》34（2023. 1）

（11）近代知識分子、近代化

Lee Kyungja：《中國 Mission 系 學校의 發展過程》《中國學論叢》45（2014. 8）

Cho Jeongun：《20 世紀初 中國 Mission 系 病院의 土着化》《明清史研究》43（2015. 4）

Min Honggi：《清末 進化論 談論과 中國基督教》《中國近現代史研究》67（2015. 9）

Kim Yyongho：《近代中國의 不平等條約 中 宣教條項目의 宣教的 二重性》《神學과牧會》43（2015. 5）

金秀英：《中華 YMCA 와 中國近代知識人의 思想的 地形, 1895-1921》《中國史研究》101（2016. 4）

Kim Heejin：《冰心 詩에 나타난 基督教的 認識에 관한 考察 : 五四時期 作品을 中心으로》《中國文學研究》64（2016.8）

張義植：《清末의 基督教系 學校: 1, 2 次 基督教宣教師大會 前後를 中心으로》《中國史研究》112（2018. 2）

文英杰：《中国 知識階層의 Luther 理解 대한 考察》《韓國教會史學會誌》48（2017）

Cheon Seongrim：《中國 Feminism 의 誕生과 基督教》《女性과 歷史》32（2020. 6）

5. 中韓關係史研究

（1）聖經翻譯

閔泳珍：《韓國語 飜譯 聖經에 나타난 中國語 聖經과 日本語 聖經의 影響》《聖經原文研究》19（2006）

Yi Hwangjin：《<聖經全書>（1911 年）의 飜譯 对本 考察: 詩篇（85:10-13）과 箴言（1:1-7）과 욥기（1:20-2:6）를 中心으로》《聖經原文研究》27（2010）

Yi Hwangjin：《한글 聖經 詩篇 5 篇의 飜譯 變化 研究》《聖經原文研究》38（2016）

Kang Hyuonyong：《初期 韓國語 聖經과 中國語 聖經의 基督教 關聯 用語의 飜譯 樣相研究 <約翰福音>을 中心으로》（全州大學校大學院 碩士學位論文、2020）

（2）教理書翻譯



吴淳邦：《19 世紀 東아시아의 最大 Best Seller≪張遠兩友相論≫ 研究》《中國語文論譯叢刊》24（2009.01）

譚安維：《『美以美教会綱例』 英·中·韓 翻譯比較研究를 통한 初期 韓國教會 禮典研究》（長老會神學大學 碩士學位論文, 2016）

李高恩：《19 世紀 韓中 改新教 傳道文書의 翻譯者와 翻譯態度 比較: 『訓兒眞言』（1865）과 『훈ᄋᆞ진언』（1891）》《翻譯學研究》18（2017）

李惠源：《教理書의 翻譯·出版을 通해 살펴 본 19 世紀 東아시아 基督教 用語의 流通과 形成: <美以美教會問答>을 中心으로》《韓國教會史學會誌》 第 61 輯（2022）

Kim Seongyon：《殖民地时期 知識의 形成과 基督教의 役割: 東아시아 地形 속 基督教 出版社 翻譯文學의 流通과 中國이라는 媒介項》《民族文學史研究》81（2023.4）

（3）華僑教會

卢樹珠：《旅韓華人教會史》（亞細亞聯合神學大學院碩士學位論文，1978）

王德基：《韓國華僑基督教會史研究》（首爾神學大學碩士學位論文，2007）

Hyewon Lee, "Early History of the Chinese Church in Korea,"*The Forth Monograph Series on Study of Religion and Chinese Society*, Chongming Liu and Xiaoxin WU edit（Hong Kong: CUHK Press, 2010）

金教哲：《在韓中國人教會設立과 發展에 관한 歷史的 考察》《福音과宣教》第 37 號（2017 年 3 月）

李惠源：《在韓 歐美 宣教師의 朝鮮中華基督教會 支援 事役에 대한 一考察: 1902~1937 年 宣教部公義會들의 活動을 中心으로》《韓國基督教와 歷史》49（2018.9）

李正熙：《大邱中華基督教會의 運營과 韓國社會》《東西人文》12（2019）

李惠源：《群山 中華基督教會의 歷史》《韓國教會史學會誌》第 57 輯（2020）

《1945 年前朝鲜中华基督教元山教会研究——以教会学校、暂居民为中心的教会》《基督教学术》第 23 辑（2020）

《華僑 改新教人 建築請負業者의 韓國近代 Mission 系 建築施工活動- Seoul 地域의 Harry Chang 과 王公温을 中心중심으로》《韓國基督教와 歷史》54（2021）

《朝鮮中華基督教 平壤教會研究: 1923~1945 年을 中心으로》《韓國教會史學會誌》63（2022.12）

（4）在中国的韓人基督徒

Cho Kyutae：《1920 年代 北京高麗基督教青年會의 宗教活動과 民族運動》《韓國基督教와 歷史》31（2009）.

尹恩子：《20 世紀初 南京의 韓人 留學生과 團體（1915-1925）》《中國近現代史研究》39（2008. 9）.

李惠源：《中西書院의 宗教教育이 尹致昊의 改宗에 미친 影響研究》《韓國教會史學會誌》52（2019）

《北京路 18 號의 空間的 意味와 改新教 宣教師와의 關係》《韓國基督教와 歷史》52（2020.3）

（5）传教士

Choi Seongil：《John Ross 와 韓國의 改新教（1）》《基督教思想》397（1992. 1）

《John Ross 와 韓國의 改新教（2）》《基督教思想》398（1992. 2）



Kim Namsik 編：《Nevius 宣教方法- 宣教教會의 設立과 發達》（성광문화사, 1981）

李惠源：《南監理會 朝鮮 初期 宣教에 있어서 中國人 女性 事役者들의 役割: 1897~1905 年 馬秀珍과 余慈度를 中心으로》《韓國基督教神學論叢》115（2020. 1）

（6）近代化

李惠源：《義和團과 韓國基督教》（大韓基督教書會，2016）

Cho Jeongen：《近代 東아시아 Protestant 醫療宣教의 普遍性과 特殊性: 韓·中 比較를 中心으로》《醫療社會史研究》4（2019.10）

張乃禹：《異質的 文明의 交涉과 融合: 清末 中國 醫療文化의 近代적 轉換에 끼친 基督教의 影響》《中國學論叢》78（2023.6）

（7）比較研究

金柄兌：《韓中 土着化神學 比較研究》《韓國基督教와 歷史》29（2008）.

薛忠洙：《James Legge 와 Horace. G. Underwood 의 神觀比較研究》《長神論壇》44-1（2012.4）。



编辑部启事

Announcements from the Editors



《中国基督教研究》优秀论文奖

为了鼓励年青学者从事中国基督教、中国宗教与中国文化的相关研究，推动中国基督教以及相关的宗教与文化的学术进展，《中国基督教研究》编辑部特设立中国基督教研究优秀论文奖。

1、本奖为年度奖，每年将从本刊所刊登的青年学者论文中择优评选出 5 篇优秀论文；从其他杂志评选出与基督教有关的优秀论文 5 篇；

2、每年 5-6 月期间，《中国基督教研究》会邀请若干专家对前一年度的论文进行评选；

3、每篇获奖论文的作者将获得荣誉证书一份以及奖金人民币 2000 元；

4、评选结果将会在每年的第二期杂志和网络版上公布获奖名单；

5、每年十一月择机举办“中国基督教研究”优秀论文奖颁奖仪式。

《中国基督教研究》优秀博士生奖

《中国基督教研究》杂志社从2014年起将原先的恩福基金会（后改名基督教教育基金会）每年颁发给部分大学内基督教方向（Christian Study）的硕士和博士生的奖学金归并到《中国基督教研究》设立的《中国基督教研究》优秀博士生奖（JRCC Scholarship），旨在为正在从事中国基督教、中国宗教与中国文化的相关研究的博士研究生提供必要的支持：

1、每年从各个大学的基督教方向（Christian Study）的博士生中评选出10-20名获得"优秀学生奖学金"。

2、每年九月，各大学博士生可以向《中国基督教研究》杂志社提出申请，申请者可以直接从《中国基督教研究》网站（JRCC. ChineseCS. cn；备份网站：JRCC.ChineseCS.cc）下载申请表，可以按照申请表上所规定和要求进行申请。

3、每年十月《中国基督教研究》杂志社组织相关专家进行评审，十月底会在网上（JRCC. ChineseCS. cn；备份网站：JRCC.ChineseCS.cc）公布获奖名单，同时公布领奖方式。

4、每年十一月择机颁发奖学金与证书，同时举行《中国基督教研究》优秀博士生工作坊。根据论文质量以及工作坊现场表现，评选2-4名优秀论文奖。每年奖学金额度有所变化，2023年度奖学金额度为6000元人民币（含外省市交通补贴1000元；上海市内无交通补贴），优秀论文奖2000元人民币。



《中国基督教研究》稿约

1. 本刊旨在为从事中国基督教、中国宗教与文化研究等学者提供学术交流之平台，通过学术研究推动中国基督教与中国宗教与文化之间的对话，为未来中国文化建设提供有益参考与学术思考。

2. 本刊侧重点为青年学者提供学术平台，热诚欢迎不同专业、不同学科、不同背景的青年学者就中国文化建设等相关议题进行深度探析。

3. 本刊欢迎中国宗教、中国文化、中国基督教史、汉语神学、《圣经》研究等不同议题文章，尤其欢迎跨学科的、具有前瞻性、探索性的学术文章，亦欢迎文化对话、宗教对话性质的学术论文，以及学术书评与学界动态。

4. 本刊每期会有一个主题，欢迎学者们自行组织专题投递本刊。本刊将根据稿件情况进行专题组稿。专题文章通常由至少 **2** 篇组成；学术文章字数不限，但不少于 **10000** 字（英文 **5000 字**）；书评不超过 **8000** 字；学界动态不超过 **2000** 字。

5. 学术文章格式：中英文标题、中英文摘要，正文，脚注，参考文献。文章主标题（包括英文标题），请使用三号字体；正文（包括中英文摘要、参考文献）使用五号字体；中文请使用宋体，英文请使用 Cambria；段落请使用 1.5 倍行距。

6. 本刊采取匿名评审制度，由两位学者进行匿名评审。凡来稿 **3** 个月后未见回复，请以退稿处理。请勿一稿多投。来稿之前，请仔细核对论文是否符合本刊体例，以免耽误审稿进度。稿件中请注明具体联系方式（姓名、单位、职称、邮寄地址、电邮、电话等）。

《中国基督教研究》注释体例

1．来稿请采用页下脚注，每篇文章采用每页重新编号；

2．注释体例：

（1）中文专著：冯友兰：《中国哲学史》，上海：华东师范大学出版社，2000 年，第 1 页。

（2）中文论文：何光沪：《宗教改革中的基督宗教与人文主义》，《复旦学报》2006 年第 4 期，第 67 页。

（3）引用译著：阿伦特：《人的条件》，竺乾威等译，上海：上海人民出版社，1999 年，第 78 页。

（4）引用古籍：司马迁：《史记》卷 1，北京：中华书局，1957 年，第 10 页。

（5）引用外文专著：Francis Clooney, *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*. Oxford: Blackwell, 2010, pp.1-10.

（6）引用外文论文：Ad Dudink, "Review of *the Forgotten Christians of Hangzhou*", in *T'oungpao* LXXXIV（1998）: 196-213.

3．请勿使用“同上”、“同注 3”等方式。

4．更多内容，请访问本刊网站（JRCC.ChineseCS.cn，或 JRCC.ChineseCS.cc）。





关于我们

美国洛杉矶基督教与中国研究中心

美国洛杉矶基督教与中国研究中心于 2006 年成立。中心自成立之后积极开展与中国国内学术界的联系和合作、共同推动基督教与中国相关课题的研究。2007 年 10 月，中心邀请了国内外三十几位专家假借位于洛杉矶地区一所大学的会议厅举办了“中西文化交流回顾与展望—暨纪念马礼逊来华两百周年”学术会议。会议结束之后，中心在上海人民出版社出版了会议论集。从那次会议后，中心每年都与国内（包括港、台）一所大学合作举办与基督教和中国相关话题的学术研讨会，会议论文也汇编成集，也都在上海人民出版社出版。2013 年，中心决定创办《中国基督教研究》杂志，希望能为国内的中国基督教研究提供国际学术平台。

中心网站：https://ChineseCS.cn/cscc。



JRCC is edited and published by the Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA.

Christianity and China Research Center
1520 W Cameron Ave,#154, West Covina, CA 91790，USA
Tel: (626)308-3530 Email：globaldaniel5@gmail.com

ISSN: 2325-9914
9 772325 991004